فرهنگ واژگان مترادف، ترجمه کتاب‌الفروق‌اللغویه

نویسنده:

ابوهلال عسکری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

فهرست

فرهنگ واژگان مترادف، ترجمه کتاب‌الفروق‌اللغویه

مشخصات کتاب

سرشناسه : عسکری، حسن بن عبدالله، -۳۹۵؟ق.

عنوان قراردادی : الفروق اللغویه . فارسی

عنوان و نام پدیدآور : فرهنگ واژگان مترادف، ترجمه کتاب‌الفروق‌اللغّویه / ابوهلال عسکری ؛ مترجمان مهدی کاظمیان ، زهرا رضاخواه.

مشخصات نشر : تهران : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری : ۳۶۳ ص.

شابک : ۱۱۵۰۰۰ ریال:۹۷۸-۹۶۴-۴۲۶-۵۴۶-۴

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : ص.ع. به عربی: معجم‌المترادفات... .

یادداشت : کتابنامه:ص.۳۳۵-۳۳۶.

یادداشت : نمایه .

موضوع : زبان عربی -- مترادف‌ها و متضادها

شناسه افزوده : کاظمیان، مهدی، ۱۳۵۸ -، مترجم

شناسه افزوده : رضاخواه، زهرا، ۱۳۶۴ -، مترجم

شناسه افزوده : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رده بندی کنگره : PJ۶۱۹۰/ع۵ف۴۰۴۱ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی : ۴۹۲/۷۵

شماره کتابشناسی ملی : ۲۵۳۹۴۸۹

سخن آغازین

بی شک راه ورود به معنای واژه از خود آن می گذرد و شناخت دقیق مختصات واژه است که می تواند به معنای صحیح منتهی گردد. از همین روست که فهم ادبیات دینی در حوزه قرآن و احادیث معصومین (علیهم السلام) که از طریق همین واژگان حاصل می آید، امری در خور توجه است. به همین منظور بر آن شدیم تا به عنوان گامی در این راستا، کتاب حاضر که اثری ارزشمند از ادیب و لغت شناس قرن چهارم هجری قمری، ابوهلال عسکری می باشد را به عنوان اولین ترجمه کامل از مجموعه آثار ایشان ترجمه نماییم.(۱) اصل این کتاب خطی است و ترجمه حاضر بر اساس کتابی(۲) است که از مقابله با چهار نسخه خطی از جمله سکندریه و تیموریه قدیمی به دست آمده است.

پیش از ورود به متن کتاب، مناسب است اندکی به مبنای نظری کتاب هایی از این دست بپردازیم. در مورد واژگان مترادف، دو دیدگاه غالب در میان لغت شناسان به چشم می خورد: الف) الفاظ مترادف در زبان عربی وجود دارد؛ به طوری که دو یا چند لفظ ممکن است به یک معنا باشند و مفهوم واحدی را افاده کنند، به گونه ای که

*****

۱-این کتاب دارای ۳۰ باب می باشد که تاکنون تنها ۸ باب از آن توسط آقایان دکتر محمد علوی مقدم و ابراهیم عبدالغفار دسوقی تحت عنوان «الفروق فی اللغة» ترجمه و در سال ۱۳۶۳ به چاپ رسیده است.

۲- انتشارات کتابخانه بصیرتی، قم، ۱۳۵۳

{صفحه ه}

بتوان یکی را جایگزین دیگری نمود. از جمله کسانی که معتقد به وجود الفاظ مترادف در زبان عربی می باشند، می توان به: اصمعی، ابن خالویه، سیبویه، ابن جنّی، فیروزآبادی، ابن سیده، ابوعلی فارسی و رمّانی اشاره نمود. ب) عده ای دیگر بر این عقیده اند، میان الفاظی که در ظاهر مترادف به نظر می رسند، فرق های ظریفی وجود دارد؛ به صورتی که هرکدام مورد استعمال خاصی دارد و نمی توان دیگری را به جای آن به کار برد. از جمله صاحبان این نظریه عبارتند از: ابوهلال عسکری، احمدبن فارس، ثعلب، ابن درستویه و جزایری.(۱) از جمله آثار این افراد، کتاب «الفُروقُ اللُّغَویَّة» از ابوهلال عسکری و «الفُروقُ اللُّغات» از نورالدین جزایری می باشد که این دو کتاب را در هم ادغام نموده و با عنوان «مُعجَمُ الفُروقُ اللُّغَویَّة»(۲) به چاپ رسانده اند.

به منظور تبیین جایگاه و اهمیت ترجمه کتاب فروق اللغویه، به نمونه هایی از واژگان مترادف که فهم آن ها نیازمند مداقّه می باشد، اشاره می گردد: اِثم- ذَنب، جُرم، مَعصیَة، شِرعَة- مِنهاج- سَیِّد- کَبیر، دُعاء- نِداء، عِقاب- عَذاب، غَضَب- سَخَط- غَیظ، صِراط- سَبیل- طَریق، مالِک- مَلِک، فِسق- فُجور، عَدل- قِسط، قَسَم- حَلف، قَلب- فُؤاد، مَکر- کید، میثاق- عَهد، نَبَأ- خَبَر، نَبیّ- رَسول، وَعد- وَعید- وَقت- حین، عَلامَة- آیَة، سَعیر- جَحیم، ذَرء- خَلق، خَوف- خَشیَة، اَهل- آل، اِستِغفار- تَوبَة و اِنذار- تَخویف.

ابوهلال در این کتاب، فرق بین ۱۲۱۵ واژه را تبیین نموده است. ضمن آن که

*****

۱- یعقوب جعفری؛ «دشواری ترجمه کلمات مترادف در قرآن». ترجمان وحی، پیاپی ۲، ۱۳۷۶، ص ۵۵-۵۶

۲- موسسه نشر اسلامی، قم، شوال ۱۴۱۲ هـ ق

{صفحه و}

ایشان سعی نموده است تا قرآن را محور اصلی خود در شواهد و مثال ها برای تشریح اختلاف واژگان قرار دهد. البته در مواردی محدود نیز به روایات استناد شده است؛ چنان که در مجموع نزدیک به ۲۰۰ آیه و حدیث مورد استناد قرار گرفته است. استندات وی بدون اشاره به منابع بوده است که مترجم استندات ایشان را با ذکر منابع تکمیل نموده است.

مؤلف سبک خاصی را در بخش بندی کتاب انتخاب نموده است لیکن مترجم چنین طبقه بندی را ضروری ندانسته است؛ با این حال به منظور دسترسی آسان پژوهشگران بر مقابله نمودن متن اصلی با ترجمه، متن حاضر دقیقاً مطابق همان ترتیب متن عربی است تنها با این تفاوت که در فصل بندی از آن تبعیت نشده است. همچنین به منظور سهولت در استفاده محققان، فهرست ارائه شده در انتهای کتاب بر مبنای ترتیب الفبایی واژگانی است که مؤلف آن ها را تشریح نموده است.

لازم به توضیح است، از آن جایی که مؤلف برای برخی کلمات به چندین مترادف اشاره نموده است. از این رو به جهت عدم توضیح مکرر، آن واژه صرفاً برای اولین بار تعریف شده و در بخش های دیگر فقط به آن ارجاع شده است. همچنین در خصوص نقل قول های مؤلف نیز باید به این نکته توجه نمود که اسامی این افراد به جهت حفظ امانت عیناً در ترجمه آمده است.

امید است این بضاعت اندک را پروردگار به نیکویی از ما بپذیرد.

مترجمان- تابستان ۱۳۹۰

{صفحه ز}

شرح مختصری از زندگی مؤلف

مؤلف کتاب، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل بن سعید بن یحیی بن مهران ملقب به ادیب عسکری است. برخی وی را پسر خواهر ابواحمد عسکری (عسکر از شهرهای خوزستان؛ البته در خصوص محل دقیق عسکر اختلاف دیدگاه نیز وجود دارد)،(۱) لغت شناس، ادیب و محدث ایرانی دانسته اند. این در حالی است که برخی منابع کهن و حتی معاصر نیز بین این دو شخصیت خلط نموده و گاه به اشتباه افتاده اند.(۲) تاریخ و محل ولادت و وفات وی مشخص نمی باش لیکن بنا به نقلی (یاقوت)، ایشان در آخر یکی از کتاب هایش به نام «اوائل» آورده است که": در روز چهارشنبه، دهم شعبان سال ۳۹۵ هـ ق از نگارش این کتاب فارغ شده ام ".بر این اساس می توان استنباط نمود که ایشان در قرن چهارم هجری قمری می زیسته است. از همین روست که کتاب حاضر و سایر کتاب های وی همه گی خطی بوده و از برخی نیز اثری برجای نمانده است. البته از مذهب ایشان نیز اطلاعی در دست نمی باشد. با این که وجه غالب در ایشان ادب و شعر است لیکن برای خود شغلی

*****

۱- «نگرشی بر زندگی ابوهلال عسکری و کتاب الوجوه و النظائر». مجله قرآن و حدیث، شماره ۶۵، ۱۳۸۰، ص ۳۹

۲- دائرۀ المعارف بزرگ اسلامی، کتابخانه دیجیتال، جلد ۵، شماره مقاله ۱۹۳۶

{صفحه ط}

داشته و برخی شغل وی را بزّازی دانسته اند؛(۱) چنان که در اشعارش به سختی گذران زندگی اشاره نموده است؛ به عنوان نمونه:

جلوسی فی سوق أبیع و أشتری*** دلیل علی الانام قرود

ولا خیر فی قوم تذل کرامهم*** و یعظم فیهم نذلهم و یسود

همان طور که ملاحظه می گردد، ابوهلال در مصرع اول به خرید و فروش و نشستن در بازار اشاره می نماید و در بیت دوم نیز بیان می کند: در قومی که افراد با کرامت شان ذلیل شوند و افراد ذلیل شان، بزرگ داشته شوند، خیری نمی باشد؛ به عبارتی دیگر، به کنایه از اوضاع زمانه خویش انتقاد نموده است. از جمله تألیفاتش می توان به این موارد اشاره نمود: دیوان المعانی، جمهرۀ الأمثال، معانی الأدب، من احتکم من الخلفاء الی القضاۀ، تبصرۀ، شرح الحماسۀ، مفاخرۀ الدرهم و الدینار، محاسن فی تفسیر القرآن (۵ جلد)، عمدۀ، فضل العطاء علی العسر، ما تلحن فیه الخاصۀ، أعلام المعانی فی معانی الشعر، اوائل، دیوان شعر، فرق بین المعانی، نوادر الواحد و الجمع، الوجوه و النظائر [این کتاب توسط سیدکاظم عسکری تصحیح شده است؛ مترجم]، مفید و صناعتین (صناعۀ نظم و نثر).

*****

۱- حاتم صالح الضامن، «مخطوطات نفیسۀ: الوجوه و النظائر»، مجلۀ العرب، ج ۵ و ۶، شماره ۴۹۷ ص

{صفحه ی}

مقدمه مؤلف

و سلام و صلوات خداوند بر محمد و خاندانش!

حمد خدایی را شایسته است که استوار بر قسط است، مالک برای گرفتن است و گسترش دهنده ای که کسی نمی تواند آن چه او تعیین نموده را ردّ نماید و آن چه حتمی نموده را دفع کند. ستایش او را به واسطه نعمت هایی که نمی توان به شماره آورده و منقطع نمی گردد. شهادت می دهم که معبودی جز خدای بدون شریک نیست؛ شهادتی که به سوی او نزدیک شده و بهره ای از آن حاصل می گردد و شهادت می دهم که محمد (صلی الله علیه و آله) بنده و رسولش می باشد که با رحمت مبعوث شده و جهت

هدایت امت و رساندن حقّ اختیار شده است.

سپس من هرچه در علوم و فنون دقت نمودم، دریافتم که درخصوص هریک از این ها کتاب هایی نگارش شده است لیکن در مورد فرق بین معانی کلماتی که به یکدیگر نزدیکند، مطلبی به رشته تحریر نیامده است؛ همچون این واژه ها: عِلم و مَعرِفَة، فَطِنَة و ذَکاء، اِرادَة و مَشیئَة، غَضب و سَخط، خَطَأ و غَلَط، کَمال و تَمام، حُسن و جَمال، فَصل و فَرق، سَبَب و آلَة، عام و سَنَة، زَمان و مُدَّة. با وجود منافع زیادی که فهم معانی چنین واژگانی دارد، بنده کتابی که این اختلاف معانی را جهت دانشجویان و علاقه مندان تبیین نموده باشد، نیافتم. این در حالی است که این توجه به واژه،

{صفحه ک}

منجر به شناخت کلام و اشراف داشتن بر حقایق معنا و رسیدن به غرض آن می گردد. از همین رو کتابم را بدون زیاده گویی و یا کاستی، طوری به نگارش درآورده ام که عرضه بر کتاب خدا، کلمات فقها و متکلمان و سایر مردم در آن صورت پذیرفته باشد و البته مواردی نامأنوس که کمتر متداول بوده است را به منظور رسیدن به هدفی میان عالی و پست رها نمودم زیرا بهترین امور، حدّ وسط آن می باشد.

{صفحه ل}

شرحی بر اختلاف معنای واژگان

اختلاف در اسامی در حقیقت به منزله اختلاف در معانی نیز می باشد. چرا که اگر دو لغت حتی در ظاهر با هم مترادف باشند، حکمت وضع کننده لغت اقتضا می نماید، معنای خاصی را با توجه به موقعیت کاربرد اراده نماید؛ به عنوان نمونه در آیه: لِکُلٍّ جَعَلنَا مِنکُم شِرعَةً وَمِنهاجاً (مائده، ۴۸)، دو کلمه شرعة و منهاج به یکدیگر عطف شده و بدین ترتیب به ظاهر مترادف بوده و هر دو به معنای قانون می باشد؛ لیکن تکرار دو کلمه ای که دارای معنای واحد می باشد از حکمت به دور است. با دقت در این لغات در می یابیم، شرعه به معنای شروع هر چیز بوده و منهاج معنای بسط یافته و توسعه یافته آن را اشاره می دارد. به بیانی دیگر، منظور از «شرعه» قانون به صورت کلی بوده و «منهاج» به صورت تفصیلی می باشد که از آن به عنوان برنامه یا روش نیز تعبیر می شود [واژگان در این بخش به صورت مثال مورد اشاره قرار می گیرد و در بخش مربوطه به صورت مفصل تبیین خواهد شد؛ مترجم].

برخی از حالات و عواملی که موجب اختلاف دو واژه مترادف می شود، بدین شرح است:

۱- نوع کاربرد: دو لغت ممکن است با یکدیگر مترادف باشند ولی شیوه استعمال آن ها در جمله متفاوت بوده و این خود موجب اختلاف معنای آن ها

{صفحه م}

می گردد. به عنوان نمونه دو واژه «علم» و «معرفت» مترادف می باشد لیکن علم در صورت استفاده در جمله نیاز به دو مفعول دارد. مانند جمله: مَن عَلَّمَنی حَرفًا (= هرکسی به من حرفی را تعلیم دهد) که مفعول اول آن متکلم وحده و مفعول دوم حرف می باشد؛ این در حالی است که معرفت نیاز به یک مفعول دارد. همانند جمله: مَن عَرَفَ نَفسَه (= هرکس خویش را شناخت) که مفعول آن فقط خویش (نفس) می باشد.

۲- صفت: اختلاف در صفت دو لغت مترادف خود موجب اختلاف در معنای آن دو می شود؛ به طور نمونه: «حلم» و «امهال» دو لغت مترادف می باشد لیکن حلم صفتی پسندیده به شمار رفته و امهال هم می تواند پسندیده بوده و هم قبیح باشد.

۳- معنای اولیه: اختلاف در معنای اولیه ای که از دو لغت اختیار می شود، موجب اختلاف دو لغت شده و کاربرد آن ها را تحت تأثیر قرار می دهد؛ به طور مثال: واژه های «مزاح» و «استهزاء» شاید در نگاه اول به نظر مترادف باشد لیکن مزاح به منظور انس و

مصاحبت صورت گرفته و استهزاء به جهت تحقیر طرف مقابل انجام می پذیرد. بر این اساس اختلاف در دلالت دو واژه بر دو امر مختلف، خود موجب اختلاف در معنای آن دو می گردد.

۴- حرف اضافه: تفاوت در حروف اضافه ای که در هنگام استعمال دو لغت مترادف در جمله به کار می رود، از جمله عوامل اختلاف در معنا محسوب می شود؛ به عنوان مثال: دو لغت «عفو» و «غفران» را ما گاهی به جای یکدیگر و به عنوان دو واژه مترادف استفاده می کنیم؛ این در حالی است که عفو با حرف «عن» (عفوت عنه) و «غفر» با حرف «ل» (غفرت له) در جمله به کار می رود. بدین ترتیب عفو به

{صفحه ن}

معنای محو نمودن عقاب و استحقاق عذاب بوده ولی غفران به معنای پوشاندن ذنب (عملی که مستحق عذاب است) و عدم فضاحت آن می باشد.

۵- نقیض: هنگامی که دو لغت با یکدیگر مترادف باشد لیکن نقیض هریک از این لغات با هم اختلاف معنا داشته باشد، این اختلاف خود موجب تفاوت در معنای دو لغت مترادف می گردد؛ به عنوان نمونه: دو لغت «حفظ» و «رعایت» را به عنوان دو واژه مترادف می شناسیم لیکن نقیض لغت حفظ، اضاعه (ضایع کردن) و نقیض رعایت، اهمال (کم کاری) می باشد. چنان که ملاحظه می شود، اختلاف در معنای لغات نقیض وجود دارد که همین امر موجب تفاوت در لغات مترادف نیز می گردد.

۶- ریشه کلمه: اشتقاق دو کلمه مترادف از ریشه های متفاوت موجب اختلاف در معنای این دو کلمه می گردد؛ به عنوان نمونه: «سیاست» و «تدبیر» را شاید بتوان دو لغت مترادف به حساب آورد اما سیاست از ریشه «سوس» (بید و شپشک نیز به همین نام می باشد) و به معنای دقت نظر در امور می باشد. از سویی دیگر، تدبیر از ریشه «دبر» به معنای عاقبت و دنباله هر چیز بوده و بدین ترتیب، تدبیر به معنای عاقبت اندیشی و یا عاقبت نگری می باشد. بر این اساس، سیاست و تدبیر در عین مترادف بودن، در معنا با یکدیگر متفاوت می باشد. همچنین درخصوص این نوع اختلاف بین کلمات مترادف می توان به «قرائت» و «تلاوت» اشاره نمود. قرائت از ریشه «قرء» به معنای یک مرتبه خواندن بوده و تلاوت از ریشه «تلو» به معنای تبعیت، پی گیری و استمرار در خواندن می باشد. همچنین درخصوص خواندن یک کلمه از تلاوت استفاده نمی گردد ولی قرائت به کار می رود؛ به عنوان مثال: قَرَأَ فُلانٌ اِسمَهُ، صحیح است ولی تَلا اِسمَهُ، غیرصحیح است.

{صفحه س}

۷- صیغه مورد استفاده: صیغه ای که لغت در آن به کار می رود موجب اختلاف در معنا با لغت مترادف می گردد؛ به طور نمونه: «استفهام» و «سؤال» مترادف می باشد. استفهام از ریشه استفعال (طلب فعلی را کردن) به معنای طلب فهم درخصوص چیزی است که نسبت به آن جهل و یا شک وجود دارد؛ سؤال در مواردی به کار می رود که سؤال کننده خواه به آن مورد سؤال، علم داشته و یا نداشته باشد.

۸- لغت و حقیقت آن: اصل لفظ از جهت لغت و حقیقت آن موجب اختلاف میان دو واژه می گردد؛ به عنوان مثال: دو لغت «حنین» و «اشتیاق» مترادف می باشد. اصل لغت حنین به معنای صدای شتری می باشد که از اشتیاق ناله سر می دهد؛ به بیانی دیگر، حنین نتیجه اشتیاق بوده و شدت آن را بیان می دارد لیکن بعدها به دلیل کثرت استعمال، هریک به جای دیگری نیز به کار رفته است؛ همان طور که گاهی اوقات ممکن است، سبب و مُسَبَّب را به نام سبب بخوانند. در این مثال، حنین، مُسَبَّب بوده و اشتیاق نقش سبب را داشته است. پس هنگامی که چنین معانی را برای دو واژه معتبر شمردیم ولی فرق میان آن ها را ندانستیم، باید بدانیم که از دو لغت می باشند؛ مثل: واژه های قِدر نزد اهل بصره و بُرمَۀ نزد اهل مکه (به معنای دیگ) و یا الله نزد عرب زبانان و آزر نزد فارسی زبانان (به معنای خداوند).

پس از روشن شدن کلیت مبحث اختلاف بین واژگان مترادف، در ادامه به تبیین تفصیلی این اختلاف بین کلمات پرداخته می شود اما پیش از آن نکاتی را در استفاده از این کلمات می بایست مدنظر قرار داد:

الف) واژگان مترادف و اختلاف معانی بین آن ها که در این کتاب بدان پرداخته می شود، در زبان عربی بوده و ممکن است استعمال این لغات در فارسی چنین معانی

{صفحه ع}

را در بر نداشته باشد.

ب) توضیحاتی که مترجم در مواردی به عنوان تبیین بیشتر و یا نقد نظر مؤلف آورده است، در داخل علامت [ ] قرار گرفته است.

پ) علت آن که در متن ترجمه برای برخی از واژگان چندین اعراب روی واژه درج شده آن است که متن اصلی کتاب بدون اعراب بوده است؛ از این رو مترجم براساس لغت نامه های معتبر، اعراب های محتمل را بر روی کلمه درج نموده است.

در ادامه به تبیین فرق میان واژگان مترادف پرداخته می شود.

{صفحه ف}

لَقَب– نَبز

لقب همان اسم سوم غالب و رایجی است که می توان بر روی یک مسمّی نهاد. برای روشن شدن موضوع به این مثال توجه کنید: مرد، اسم اول می باشد؛ رضا، اسم دوم و سلطان، اسم سوم و یا همان لقبی است که در سلسله مراتب شناسایی در مرتبه سوم به کار می رود.

نیز همان لقب ثابت و شایع در مورد مسمّی البته با تأکید بر جنبه منفی آن می باشد. اصل استعمال این لغت به دوران جاهلیت برمی گردد. چنان که در قرآن نیز از این عمل نهی شده است: وَلَا تَنَابَزُوا بِالأَلْقابِ (حجرات، ۱۱). بدین ترتیب نیز به معنای خواندن مسمّی به لقب می باشد؛ به طوری که در زمان صدر اسلام، برخی از مسلمین را بدین نحو خطاب می نمودند: ای یهودی، ای نصرانی.

اِسم– صِفَت

اسم از ریشه «سمو» به معنای دلالت کردن و یا علامتی به صورت اشاره می باشد. هر صفتی اسم می باشد لیکن هر اسمی صفت نمی باشد. صفت نیز اسمی است که موصوف خود را با تخصیصی که فایده ای در برداشته باشد، متمایز می سازد؛ مانند: قَولُ اَحسَن (الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أحسَنَهُ)

{صفحه۱}

(زمر، ۱۸) که صفت احسن بودن موجب تمایز این گفتار از سایر گفتارها می شود.

نَعت– صِفَت

دیدگاه اول: صفت نسبت به نعت عمومیت داشته و درخصوص مواردی که از ثبوت برخوردار باشد و یا متغیر است به کار می رود؛ اما نعت صرفاً در مواردی است که تغییرپذیری وجود دارد؛ به طور مثال در خصوص افعال پروردگار می توانیم از واژه صفت استفاده نماییم زیرا ممکن است فعلی از پروردگار صادر شود یا نشود. این در حالی است که در مورد ذات حق نمی توان از نعت استفاده نمود زیرا ذات حق بدون تغییر است.

صِفت– حال

صفت بین دو اسمی که در لفظ مشترک است، تمایز ایجاد می کند؛ به عنوان نمونه: علی عادل؛ صفت عادل، موصوف خود یعنی علی را از تمام کسانی که در این نام مشترک هستند، متمایز می کند.
{صفحه۲}
حال همان ویژگی های صفت را دارد و علاوه بر آن تأکید بیشتری بر حالت و موقعیتی که در آن قرار دارد نیز می نماید تا جای هرگونه تردیدی را برای شناسایی آن چه مورد نظر است از موارد مشابه بگیرد. به این مثال توجه کنید: ولیّ شما مؤمنینی هستند که نماز خوانده و در حال رکوع زکات می دهند؛ به بیانی دیگر، زکات دادن در حال رکوع، نقش حال را در جمله داشته و به طرزی آشکارا مؤمنین دیگر را از دایره ولایت بر سایرین خارج می نماید. همچنین اگر بخواهیم به صورت دیگری نیز جمله را بازسازی کنیم، بدین شکل خواهد بود؛ یؤتون الزکاة راکعاً، در این عبارت، نقش راکعاً از لحاظ نحوی حال می باشد.

وَصف– صِفَت

وصف مصدر و اسم جنس می باشد و توضیح همه جانبه در خصوص موصوف ارائه می نماید. از همین روست که این کلام صحیح می باشد: اَللهُ اَکبَرُ اَن یوصَف؛ یعنی خداوند بزرگ تر از آن است که وصف شود. به عبارتی دیگر، خداوند را نمی توان به صورت اجمالی و کلی وصف نمود (سُبحانَ اللهِ عَمَّا یَصِفُونَ) (صافات، ۱۵۹).
صفت از ریشه «فِعلَه» و اصل آن «وِصفَه» بوده که به صورت ناقص درآمده و صفت گفته می شود. صفت نسبت به عمومیت وصف، خاص بوده و بر معانی و شکل خاص دلالت می کند. بدین ترتیب می توان صفات (جمع صفت) خدا را برشمرد؛ مانند: رحمان، رحیم، غفور و ... . با این وجود چنان که اشاره شد، هر چند همه این صفات را
{صفحه۳}
برشمریم در نهایت نمی توانیم خداوند را وصف کنیم، یعنی نمی توان یک توصیف کلی و اجمالی از حضرتش ارائه داد.

اِسم– حَدّ

اسم صرفاً علامت و نشانی است به سمت مسمّی. حد نیز مرز بین اسامی را که امکان به اشتباه افتادن معنا باشد را مشخص می نماید. رحمان و رحیم دو اسم می باشد اما مرز این دو را حد، تبیین و محدود می نماید. به بیانی دیگر، وقتی حد چیزی تبیین می شود، شناخت نسبت به آن محدود (چیزی که حد آن بیان شده) و مرز آن با سایر موارد مشخص می گردد.

حَدّ– حَقیقَة

حد همان ویژگی های تبیین کنندگی به جهت مشخص شدن مرز بین موارد مشابه از آن چه موردنظر است، می باشد که گاهی در عربی به آن «منع» نیز گفته می شود. از جمله ویژگی های تعریف صحیح آن است که مانع باشد، یعنی حد آن با سایر موارد مشابه کاملاً روشن باشد.
حقیقت آن چیزی است که لغت در اصل برای آن وضع شده است. علم به حقیقت هر موضوع، علم به ذات آن می باشد و علم به حد، علم به خود آن و موارد مشابه دیگر می باشد؛ برای نمونه: حقیقت صدق (راستی)، ذات آن می باشد و حد صدق همان مرز آن با کذب (دروغ) می باشد. یعنی حقیقت متمرکز بر آن است که مراد نظر باشد و حد فاصله آن با سایر موارد مشترک یا

{صفحه۴}
غیرمشترک می باشد.

حَدّ– رَسم

حد تبیین کننده تام از محدود می باشد و می بایست آگاهی از اصل آن چه حدش تبیین می گردد، وجود داشته باشد. رسم هنگامی به کار می رود که این آگاهی وجود نداشته و همچنین نتوانیم محدوده های آن چه موردنظر است را تعیین نماییم. به بیانی دیگر، اگر نتوانستیم حد چیزی را تبیین نماییم، می توان با استفاده از علامت ها و نشانه هایی آن را ترسیم نماییم. البته اصل لغت رسم نیز به معنای علامت است؛ به طور مثال: رسوم ملل؛ به معنای علامت های مختص به هر ملت می باشد. همچنین مطابق نظر منطقیّون، حد طبیعت هر چیز بوده و رسم از اَعراض (عَرَض- خصوصیت غیرضروری و ناپایدار) آن می باشد. بر همین مبنا هنگامی که از ماهیت چیزی سؤال شود (ما هُوَ؟)، منظور مشخص نمودن حد آن می باشد؛ مثل: مَا الاِنسان؟ یعنی حد و مرز انسان در مقایسه با سایر موجودات چیست؟ همچنین زمانی که نتوانیم حد آن چه موردنظر است را تبیین کنیم، سؤال ما ناظر بر رسم خواهد بود. مثل: مَا الشَّیء؟ یعنی علامت یک چیز چه می باشد؟

حَقیقَهٔ– حَقّ

حقیقت، اصل و مبنایی است که لغت به جهت آن وضع شده است. حقیقت از لحاظ ارزشی می تواند حَسَن (پسندیده) و یا قَبیح (ناپسند) باشد.
{صفحه۵}
حق، نهادن در جایگاه حکمت بوده و از لحاظ ارزشی صرفاً پسندیده می باشد. واژه «تحقیق» نیز مشتمل بر اشتراک این دو لغت بوده و بدین ترتیب معنای آن نیز رسیدن به اصل (برگرفته از معنای واژه حقیقت) و حکمت (برگرفته از معنای واژه حق) هر چیز می باشد.

حَقیقَهٔ– مَعنی

معنا همان مقصود و منظور از کلام بوده و در لغت نیز متعلق قصد را گویند. معنی بر وزن مَفعَل بوده و مصدر می باشد. حقیقت، موضعی است که لغت به جهت آن وضع شده است. بر این اساس، هر چیزی دارای حقیقتی می باشد ولی لزوماً ممکن است دارای معنایی نباشد؛ به طور مثال: هر حرکتی دارای حقیقتی می باشد لیکن شاید معنایی از آن موردنظر نباشد.

غَرَض– مَعنی

غرض همان مقصود (هدف) بوده و درخصوص قول (گفتار) و یا فعل واقع می شود؛ در حالی که معنی قصد (نیت یا منظور) بوده و صرفاً در مورد قول کاربرد دارد.

کَلام– تَکلیم

تکلیم به معنای وابسته نمودن کلام (سخن) به مخاطب بوده و نسبت به کلام خاص می باشد؛ مانند این آیه: وَکَلَّمَ اللهُ مُوسَی تَکلِیماً

(نساء، ۱۶۴)؛ یعنی خداوند

{صفحه۶}

موسی را مورد خطاب قرار داده و با او سخن گفت. اختلاف تکلیم و کلام در آن است که هر کلامی به صورت خطابی نمی باشد لیکن اگر از واژه تکلیم استفاده نمودیم، مرادمان موقعیت خطابی می باشد. البته اگر کلام در موقعیت مصدر به کار رود، فرقی میان آن و تکلیم وجود ندارد.

مُتَکَلِّم– کَلِماتی

متکلم در لغت به معنای فاعل کلام بوده و در اصطلاح مراد کسی است که از فنّ جدل جهت اثبات ادعای خود استفاده می نماید. همچنین طبق نظر دیگری، کسی که مجهز به علم کلام (علم اثبات عقاید حَقّه) نیز باشد را متکلم گویند. واژه کلماتی جهت مبالغه بوده و به معنای کسی است که دارای کلماتی تیز و برنده باشد.

کَلِمَۀ– عِبارَۀ

کلمه واحدی از مجموعه کلام است و به همین دلیل نیز گاهی قصیده را کلمه گویند زیرا قصیده نیز واحدی از مجموع قصائد است.

عبارت از چیزی (عِبارَۀٌ عَن شَیءٍ) به معنای خبر دادن از آن چه موردنظر است بدون هیچ کم و کاستی؛ به همین دلیل «عبارت» برابر است با اطلاع رسانی معنا به مخاطب. همچنین «عبرت» نشانه و پیامی است که به واسطه آن خبری از جایگاه جهل به علم رسانده می شود. «تعبیر» همان تفسیر رؤیاست که در آن اطلاع و خبری را از حالت خواب به بیداری بیان

{صفحه۷}

می دارد.

اما فرق «عبارت از چیزی» و «خبر دادن از چیزی» (اِخبارٌ عن شَیءٍ): در اِخبار ممکن است کاستی و یا زیادتی در صفت آن چه موردنظر است صورت بگیرد لیکن در عبارت، خبر از چیزی بدون هرگونه کاستی و یا زیادتی انجام می شود.

سُؤال– اِستِخبار

استخبار طلب خیر می باشد در حالی که سؤال مشتمل بر: ططلب خبر، سؤال و امر نیز می باشد. همچنین سؤال و امر نیز مترادف بوده و به یک معنی می باشد لیکن در رتبه تفاوت دارد. به طوری که سؤال از مقام پایین دست بوده و امر از مقام بالادست می باشد؛ به عنوان مثال: جمله «خبر بده از قوم نوح»، از لحاظ صیاغ جمله، امر می باشد ولی معنای آن سؤالی و به معنای: بر قوم نوح چه گذشته؟ است.

سُؤال– اِستِفهام

استفهام صرفاً در مواردی به کار می رود که جهل و یا شک وجود داشته و هدف از آن فهم موضوعی باشد اما در سؤال ممکن است سائل (پرسش گر) حتی از چیزی که می داند نیز پرسش نماید.

دُعاء– مَسألَۀ

مسألت همراه با خضوع و استکانت (خود را خوار نمودن) بوده و از این رو

{صفحه۸}

از مقام پایین دست صادر می شود؛ مانند: وَ إِذَا سَأَلَکَ عِبَادِی عَنِّی (بقره، ۱۸۶) (هنگامی که بندگانم مرا از تو تقاضا نمودند) در حالی که طلب از مقام یکسان در رتبه صادر می شود ولی دعاء به معنی طلب انجام کاری بوده و اگر برای خدا باشد مانند مسألت همراه با استکانت و خضوع است (دَعَوُا اللهَ مُخلِصینَ) (یونس، ۲۲)= خدا را خالصانه طلبیدند) و اگر برای غیرخدا باشد صرفاً با خضوع می تواند همراه باشد؛ مثل: به اسلام دعوت کردن خویشاوندان مشرک پیامبر توسط ایشان (یدع الی الاسلام) که در آن استکانت نمی باشد. همچنین این کلمه با دو حرف استفاده می شود: الف(اِلی: ادعُ إِلِی سَبِیلِ رَبِّکَ (نحل، ۱۲۵) (بخوان به مسیر پروردگارت) ب) باء: دَعَوتُ اللهَ بِالَاسماءِ الحُسنی (خداوند را به اسامی نیکو طلب نمودم). همچنین از ریشه این واژه می توان به «دعوی» اشاره نمود که به معنای مطالبه موضوع مالی می باشد و در آیه» تَدعُو مَن أدبَرَ وَ تَوَلّی (معارج، ۱۷) به معنای در افتادن در عذاب بوده چنان که گویی عذاب شخص را طلب می کند.

دُعاء– نِداء

نداء بلند نمودن صداست به صورتی که معنایی از آن مراد باشد و دعا نیز خواندن با صدایی بلند یا آهسته را گویند و اصل آن نیز به معنای مطالبه می باشد. همچنین از ریشه این واژه می توان به «دعوی» اشاره نمود که به معنای مطالبه موضوع مالی می باشد.

صیاح (فریاد زدن) از لحاظ لغت شناسان عبارت است از بلند کردن صدا به طوری که معنایی در بر نداشته باشد و

{صفحه۹}

در حالتی که معنایی مراد نظر باشد، به آن نداء گفته می شود. البته از منظر قرآن، دعاء و نداء نیز در مورد حیوان به کار رفته و بدین ترتیب می تواند فاقد معنای خاص باشد؛ مانند آیه: وَمَثَلُ الَّذینَ کَفَرُوا کَمَثَلِ الَّذِی یَنعِقُ بِمَا لَا یَسمَعُ إِلَّا دُعَاء وَنِدَاء (بقره، ۱۷۱) (= مثل آنان همانند حیوانی است که او را مورد خطاب قرار دهی ولی آن حیوان جز سر و صدایی چیز دیگری نمی شود).

صَوت– صیاح

صوت (صدا) به صورت عام بوده و در مورد هر چیزی کاربرد دارد؛ مانند: صدای درب. لیکن صیاح صرفاً برای موجود زنده استفاده می شود.

اِعادَة– تِکرار

اعاده به معنای انجام مجدد کاری صرفاً برای یک مرتبه بوده و تکرار به معنای انجام عملی به دفعات می باشد.

اِختِصار– ایجاز

منظور از اختصار، کاستن از الفاظ زاید بدون اخلال در معنا می باشد. اما در ایجاز، خلاصه کردن کلمات و معانی با استفاده از کلمات جدید می باشد.

خَبَر– حَدیث

خبر سخنی است که می توان آن را متّصف به صدق و کذب نمود و همچنین

{صفحه۱۰}

می تواند در مورد گوینده و یا غیر آن به کار رود.

حدیث در اصل خبر دادن از خود می باشد (حدیث نفس) بدون این که به فرد دیگری اسناد شود. همچنین منظور چیزی است که برای کسی اتفاق می افتد (حَدَثَ). از جمله اختلاف خبر و حدیث آن است که خبر در مورد اطلاع رسانی یک رویداد بوده و حدیث در مورد بیش از یک رویداد می باشد.

نَبَأ– خَبَر

نبأ صرفاً در مواردی است که مُخبِر (خبر رسان) از امری آگاهی ندارد ولی خبر در هر دو حالت آگاهی و یا عدم آگاهی خبر رسان اطلاق می شود؛ مانند آیه : فَسَيَأتِيهِم أنبَاء مَا كَانُوا بِهِ يَستَهزِئُون (شعراء، ۶) (استهزاء کنندگان از آن چه استهزاء می کردند، با خبر خواهند شد). در این آیه نبأ به کار برده شده زیرا استهزاءکنندگان اطلاعی از عاقبت نداشته اند. برخی نیز گفته اند انباء به معنای تأویل (برگرداندن به أول چیزی و آگاهی از آن) می باشد. بدین ترتیب معنای آیه اشاره شده این چنین است: ایشان از آن چه استهزایشان بدان تأویل می شود (أول باری که استهزاء در آن موضع به کار رفته باشد)، مطلع خواهند شد. همچنین گفته شده نبأ، خبر از معنایی باعظمت و شأن را متبادر می سازد.

قَصَص– حَدیث

قصص سخن طولانی است که وقایع گذشتگان را بیان می دارد. همچنین به

{صفحه۱۱}

معنای تبعیت و همراهی گام به گام نیز می باشد زیرا در قصه نیز بعضی از بخش ها، قسمت های دیگر را دنبال می کند؛ مانند: نَحنُ نَقُصُّ عَلَيكَ أحسَنَ القَصَصِ (یوسف، ۱۳) (ما بهترین شرح از رویدادهای گذشتگان را برای تو بیان می داریم). با این وجود به خداوند قاص (قصه گو) گفته نمی شود زیرا قصه گو کسی است که این شغل را به عنوان حرفه و صنعت انتخاب نموده است. همچنین از قصه به عنوان مجموعه ای از آگاهی ها در مورد یک رویداد نیز یاد می شود.

حدیث شرح رویدادی است که خواه مربوط به حال بوده و یا گذشته و طولانی بوده و یا کوتاه؛ به عبارتی دیگر حدیث اعم از قصه می باشد.

کِذب– مُحال

محال آن چیزی است که «ما اُحيل مِنَ الخَبَر» یعنی آن چه از خبر دگرگون شده است. اعتقاد به امر محال صحیح نبوده و بطلان آن از طریق اضطرار (یعنی عدم جمع شدن دو حالت) قابل اثبات می باشد؛ مانند این که جسم سفید در لحظه ای واحد سیاه نیز باشد که بدین ترتیب امری محال می باشد. امر محال قابل اتصاف به صدق و یا کذب نمی باشد. حالات مختلف محال بدین صورت است: الف) خبر؛ مانند: او انسان جاهل و عاقلی است. ب) استخبار؛ مانند: آقا او فردا آمد؟! پ) تمنّی؛ مانند: ای کاش در روز عاشورا در کربلا می بودم. ت) امر؛ دیروز مراقب او باش. ت) نهی؛ فعل حرام را دیروز انجام نده. ج) ندا؛ ای علی ابوبکر!

کذب آن خبری است که گوینده آن

{صفحه۱۲}

برخلاف واقعیت بوده و بطلان آن از طریق استدلال قابل اثبات می باشد. خلاف کذب، صدق بوده و صرفاً در مورد خبر کاربرد دارد. به عبارتی دیگر، تنها خبر را می توان متصف به صدق و کذب نمود.

مُحال– مُمتَنِع

در تفاوت محال و ممتنع گفته شده که محال نه خودش امکان تحقق دارد و نه تصورش؛ مثل آن که یک انسان در لحظه واحد هم فاسق و هم مؤمن باشد اما ممتنع خودش امکان ندارد ولی تصورش در وهم امکان پذیر می باشد. به عبارتی دیگر بر سر وجود دو امر ممتنع، مانع وجود دارد لیکن در تصور آن دو مانعی نیست؛ مانند: زندگی ابدی در دنیا.

مُحال– مُتَناقِض

کلام متناقض، محال نمی باشد بلکه گاهی گوینده کلام راستی را بیان می دارد لیکن در ادامه و یا انتهای کلامش، سخن ابتدایی خود را نقض می کند. نقض اقسامی دارد که عبارتند از: الف) نقض جمله با شرح بر آن؛ مثل این عبارت: خدا عادل است و ظلم نمی کند؛ شرح: خدا کفار را برای آتش خلق کرده بدون این که جرمی داشته باشند. ب) نقض جمله با جمله ای دیگر؛ مانند: جمله اول: منشأ تمام افعال در جهان خداست. جمله دوم: انسان منشأ تمام افعال خود می باشد. پ) نقض دو شرح؛ به عنوان نمونه شرح اعتقاد نصاری در مورد خداوند به این صورت که سه تا یکی و یکی سه تا می باشد. این دو شرح در

{صفحه۱۳}

تناقض یکدیگر می باشد زیرا اگر موجودی یکی باشد، دیگر سه تا نخواهد بود و اگر به سه چیز اشاره شد، دیگر آن ها یکی نخواهند بود.

تَضاد– تَناقُض

تناقض درخصوص اقوال به کار می رود و تضاد در مورد افعال استعمال می شود. همچنین هنگامی که فعل و قول مراد باشد، از تضاد استفاده می شود. به طور مثال منافق کسی است که فعلش در تضاد با سخنش باشد. مرز دو امر متضاد آن است که در وجود منافی (نفی کننده) یکدیگر باشند؛ بر این اساس هر دو امر متضاد، متنافی نیز می باشند لیکن هر دو امر متنافی، متضاد نمی باشند؛ به عنوان نمونه: مرگ و اراده دو امر متنافی می باشند لیکن به اعتقاد برخخی از اهل لغت، متضاد نمی باشند. همچنین مرز دو امر متناقض آن است که در معنی منافی یکدیگر باشند نه در وجود؛ مانند کذب و صدق.

در مورد تفاوت تنافی (منافات داشتن) و تضاد نیز گفته شده که تنافی درخصوص دو امری که بین آن ها امکان بقاء و پایداری وجود دارد به کار می رود لیکن تضاد در مورد دو امری است که خواه باقی باشد و یا باقی نباشد.

کِذب– خَرَص

خَرَص به معنای گمان و حدس بوده که از غیر تحقیق به دست آمده و شبیه کذب می باشد؛ به همین دلیل نیز گاهی در موضع کذب به کار می رود اما

{صفحه۱۴}

تکذیب، قاطعیت و تصمیم بر دادن خبری به دروغ می باشد. نقیض تکذیب نیز تصدیق می باشد. همچنین صفت مکذب صرفاً در موضعی که حق تکذیب شده باشد استعمال می شود و صفت مذمومی به شمار می رود.

کِذب – إفک

کـذب (دروغ) اسم موضوع برای خبری است که آن چه در مورد آن خبر داده می شود، وجود نـدارد؛ اصـل آن نیز در زبـان عربی تقصیر (کوتاه کردن) می باشـد. مثل جمله: کَذَبَ عَن قَرنِه فی الحَربِ، به معنای کوتاه کردن دست (ترک نمودن) از همتای جنگی اش می باشد. از ویژگی کذب آن است که در اموری به کار می رود که خواه قُبح (زشتی) آن فاحش و یا غیرفاحش باشد.
افک همـان کـذبی می باشـد که زشتی آن فاحش باشـد؛ به طور نمونه آیات: «وَیلٌ لِّکُلِّ أفَّاکٍ أثِیم» (جاثیه،۷) و «إنَّ الَّذِینَ جَاؤُوا بِالإفکِ عُصبَةٌ مِّنکُم» (نور، ۱۱). اصـل افـک در زبان عربی به معنای صَرَفَ (تغییر و برگشـتن) می باشـد که در آیه «أنَّی یُؤفَکُونَ» (مائده، ۷۵) نیز به همین معنـا به کـار رفته است. یعنی به چه دلیـل از حق برمی گردنـد. همچنین ریـاح مؤتفکـات به معنـای بادهایی است که زمین را تغییر می دهـد و سـرزمین لوط نیز مؤتفکات گفته می شود زیرا به واسـطه اهل آن تغییر پیدا کرده و دگرگون شد.
[کـذب دروغی است که هیـچ زمینه و یا وجود خارجی نداشـته باشـد ولی افک، دروغی است که با یک زمینه و یا رویدادی شـکل می گیرد؛ مترجم].
{صفحه۱۵}

اِنکار – جَحد

انکـار جهت امر غیرآشـکار (خفی) به کـار رفته و می توانـد بـا علم و بـدون علم باشـد؛ هماننـد آیه: یَعرِفُونَ نِعمَتَ اللهِ ثُمَّ یُنکِرُونَهَا (نحل،۸۳)؛ یعنی نعمت خـدا را می شناسـند و سـپس آن را انکـار می کننـد. به عبـارتی دیگر، از آن جـایی که نعمت الهی از امـور غیرظاهر می باشد از واژه انکار اسـتفاده شده است. حجد اخصّ از انکار بوده و درخصوص انکار امری ظاهر و آشـکار استعمال می شود؛ شاهـد مثال آیه: بِآیَاتِنَا یَجحَدُونَ (اعراف،۵۱) می باشـد. زیرا آیـات بروز و ظهور آشـکار دارنـد و بهمین مناسـبت نیز از لفظ حجد استفاده شده است. همچنین از ویژگی های جحد آن است که انکار همراه با علم و یقین است؛ به طور نمونه آیه: وَجَحَدُوا بِهَا وَاستَیقَنَتهَا أنفُسُهُم (نمل، ۱۴). همچنین «جَحَدَه» به معنـای انکار نمودن همراه با علم یک شـخص می باشـد (انکار شـخص مقصود است) و «جَحَدَ بِه» به معنـای انکـار نمودن همراه بـا علم موضوعی است که شـخص بـدان دلالـت می نمایـد (انکار موضوع مقصود است). ماننـد آیه قبلی که معنایش این طور می باشـد: آن چه از تصـدیق رسولان بر آن دلالت می کنـد، انکار شـده است. نظیر این موضوع در مورد کذب می باشد. هنگامی که شخصی را کاذب بنامیم، مقصودمان گوینده آ« سخن دروغ است و از عبارت «کَذَبتُه» استفاده می شود. اما زمانی که «کَذَبتُ بِه» به کار رفت، مراد دروغ بودن موضوع سخن می باشد.

جَحد – کِذب

{صفحه۱۶}
جحـد انکـار امری ظاهر یا انکار همراه با علم به آن موضوع می باشـد؛ بر این اساس حجـد تنها انکار واقعیت است اما کـذب هم در مورد انکـار کاربرد دارد و هم در غیر انکار. فعل اَنکَر به دو شـکل در جملات اسـتفاده می شود: الف) اَنکَرَ مِنه: به معنای آن اسـت که انجام کاری مجاز نبوده است. ب) اَنکَرَهُ عَلَیه: به معنای انکار کردن و اراده عقاب می باشـد که معادل «نَقِم منه» می باشـد؛ شاهد مثـال آیه: وَمَا نَقَمُوا مِنهُم إلَّا أن یُؤمِنُوا بِاللهِ (بروج، ۸)، یعنی انکار نمودنـد از ایشان توحیـد را و به همین دلیل نیز عـذابشان کردند. همچنین آیه: وَمَا نَقَمُوا إلَّا أن أغنَاهُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ مِن فَضلِهِ (توبه، ۷۴)، بـدین معنا که آنان انکار نکردنـد رسول را هنگامی که می خواسـتند وی را از مـدینه خـارج کرده و به قتـل برساننـد مگر آن که بی نیـاز شـده و احوالشـان نیکو گشت. دلیـل این طور معنا نیز

عبارت قبلی آیه می باشد: وَ هَمّوا بِما لَم یَنالوا (– همت کردند ولی به آن چه می خواستند نرسیدند). بدین ترتیب عقاب هم معنای انتقام و عقوبت نیز هم معنای نقمت می باشد.

زُور – کِذب – بُهتان

زور همان سخن دروغی است که ساخته و پرداخته و در ظاهر آراسته شده تا به عنوان سخن درست و صحیح قلمداد شود. همچنین گفته شده که اصل این لغت فارسی بوده و از همان واژه زور می باشد. بدین ترتیب معنایش این طور خواهد بود که امر نادرستی به واسطه آراستگی ظاهری و به زور به عنوان امری درست القاء شود. بهتان نیز به معنای مواجهه انسان با امری

{صفحه۱۷}

ناخوشایند می باشد. کذب نیز که بیشتر اشاره گردید.

اِختِلاق – اِفتِراء

افتراء قطعیت داشتن بر امر دروغ و خبر دادن از آن می باشد. در حالی که اختلاق از ریشه خَلَقَ بوده و به معنای ساختن و جعل امر دروغ و سپس خبر رسانی از آن امر ساختگی است. زیرا اصل افتراء، قطعیت و اصل اختلاق، خلق و ساختن می باشد.

صَدَقَ اللّه – صَدَقَ بِه

صدق الله به معنای آن است که خدا در آن چه خبر می دهد، راستگو بوده است. اما هنگامی که از حرف اضافه «ب» استفاده می شود معنا این طور می شود که او به خدا یقین دارد و این به منزله صدق خبر به دلیل تثبیت خداوند است.

حَقّ – صِدق

حق اعم از صدق بوده زیرا مراد از آن واقع شدن امری است در موقعیتی که نسبت به آن اولویت دارد (وُقوعُ الشَّیءِ فی مَوقِعِه). همچنین حق می تواند به صورت خبررسانی و یابه شکلی غیر از آن باشد. صدق همان خبر رسانی از چیزی به همان صورت موجود می باشد.

اِقرار – اِعتِراف

{صفحه۱۸}

اقرار در لغت به معنای خبر دادن از چیزی است که در گذشته روی داده است. در اصطلاح شریعت نیز وجه الزام آوری است که به عنوان دلیل و مبنا جهت صدور حکم شناخته می شود. چنان که از ابتدای آیه ۲۸۲ سوره بقره تا این عبارت: وَلیُملِلِ الَّذِی عَلَیهِ الحَقُّ نیز در حقیقت به شهادت دادن اشاره شده است و اگر این موضوع به منزله امری الزام آور نباشد، در این صورت فایده ای بر آن مترتب نیست. اصل اقرار از تقریر به معنای به دست آوردن آن چیزی است که سخن بدان تصریح نداشته باشد. نقیض اقرار نیز انکار می باشد. اصل اعتراف از معرفت بوده و فرد دیگری که درخصوص آن شناسایی صورت می گیرد را شامل می شود. به همین مناسبت از «شکر» به دلیل همین معرفت، نوعی اعتراف به نعمت یاد می شود و از اقرار استفاده نمی شود. هر اعترافی، اقرار بوده و لیکن هر اقراری، اعتراف نمی باشد. ضمناً نقیض اعتراف نیز جحد است.

شُکر – حَمد

شکر همـان اعتراف به نعمت به جهت تعظیم نعمت دهنـده بوده و صـرفاً در خصوص نعمت و به عنوان به جـا آوردن دینی اسـتعمال می شود. بـدین ترتیب نقیض شـکر، کفر است. زیرا کفر، پوشانـدن نعمت به جهت ابطال حق نعمت دهنده است. به طور کلی اصـل شکر، اظهـار حـالتی زیبـا می باشـد؛ به عنوان مثال: دابـهٔ شـکور، منظور حیوان پروار شـده با علوفه کم است و أشـکَرَتِ السِّحاب، به معنای ابر پر آب است. استفاده از این واژه به عنوان یکی از
{صفحه۱۹}
صفـات پروردگـار به صورت مجاز بوده و به معنـای آن است که خداونـد پاداش بنـدگان را به شـکل نعمتی دیگر به جا می آورد. نمـونه آن در مـورد قرض حسـن می باشـد که: مَن ذَ الَّذِی یُقرِضُ اللهَ قَرضًـا حَسَـنًا (بقره، ۲۴۵). برخی گفته انـد که منظـور از قرض حسن، نفقه همراه با نیکی می باشد که پروردگار آن را جبران می نماید.
حمد یادآوری زیبایی های یک موجود به جهت تعظیم او بوده و ممکن است در قبال نعمت و یا غیر آن نیز به کار رود و نقیض آن ذم می باشـد؛ به طوری که انسان می توانـد در مورد زیبایی های خود، خودش را حمـد کند. اما شـکر نمی تواند کرد. زیرا دینی از انسـان بر خودش قرار نـدارد که به واسـطه اش شـکر بگزارد. وجوب شـکر به دلیل نعمت بوده و وجوب حمـد به جهت حکمت می باشد. عبارت «اَلحَمدُ لله» تنها برای خدا اطلاق می گردد زیرا جمیع نیکی ها به صورت فعل و یا واسطه و سببیت آن از ناحیه خداوند است. از لحاظ بلاغت، عبارت «اَلحَمدُ لله شُـکراً» از «اَلحَمدُلله حَمداً» بلیغ تر است زیرا اولی به معنای آن است که حمد می کنم خدا را در حالی که نعمت هایش را نیز اظهار می دارم اما عبارت دوم صرفاً تأکیدی بر حمد می باشد.

حَمد – اِحماد

حمـد چنان که گفته شـد در کلام استعمال می شود لیکن احماد، شـناخت در ذهن است و بـدین ترتیب اَحِـدتُهُ به معنای رسـیدن و یافتن او می باشد.

شُکر – جَزاء

{صفحه۲۰}
شکر فقط در مقابل نعمت بوده و مراد از نعمت، منفعت یا آن چیزی است که منفعت را به دنبال دارد؛ مانند: مصیبت که در صورت صبر بر آن عوضـش را خداونـد می دهـد و بدین صورت نعمت تلقی می گردد. جزاء بر خلاف شکر که در مقابل نعمت و منفعت است، هم در خصوص منفعت و هم ضرر کاربرد دارد؛ مثال: جزایی که در مقابل شرّ داده می شود.

شُکر – مُکافَأة

شکر بر نعمت با وجود آن که شـکر با نعمت برابری نکنـد را «شـکراً عَلَیه» گویند؛ مانند شـکر بنده در مقابل نعمت های خداوند که اصلاً قابل مقایسه نیست.
مکافأة از اصل لغت کُفؤ به معنای هم ترازی بوده و در مقابل نفع و ضـرر به کار می رود. برخلاف شـکر که صرفاً در سخن و کلام می باشد، مکافأة هم در کلام و هم در فعل و آن چه مشابه آن هاست استفاده می شود.

جَزاء – مُقابَلَة

جزای چیزی ناقص تر از آن است و به صورت استعاره به آن مُجازات نیز گفته می شود؛ شاهد مثال این مدعا نیز آیه: جَزَاء سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا (یونس، ۲۷)؛ اگر جَزاءُ سَيِّئَةٍ دقیقاً معادل و مثل آن بود دیگر نیازی به مِثْلَها در ادامه آیه نبود لیکن جزاء بر بخشی از امری دلالت داشته و بدین ترتیب، مِثْلَها معنای کل را افاده می نماید. این در حالی است که مقابله دقیقاً به معنای مساوات دو چیز
{صفحه۲۱}
است.

حَمد– مَدح

حمد در جایگاه احسان به کار رفته و در بر گیرنده فعل است. از این رو حامد بودن خداوند به منزله احسان او بر خلقش می باشد. مدح علاوه بر فعل درخصوص صفت نیز به کار می رود؛ به طور مثال: در مورد زیبایی صورت و قامت از مدح استفاده شده و نمی توان حمد را به کار برد.

مَدح– تَقریظ

مدح کاربردش درخصوص زنده و مرده است ولی تقریظ صرفاً در مورد زنده استعمال می شود. تقریظ از قرظ به معنای دباغی چیزی می باشد که به این واسطه آن چیز بادوام، نیکو و مناسب گشته و بر ارزشش افزوده می گردد. مشابه همین امر در انسان زنده نیز به همین معناست. به عبارتی دیگر، تقریظ انسان به منزله اضافه نمودن بر قیمت او می باشد. به همین مناسبت تقریظ در باره خداوند به کار نرفته و از واژه مدح استفاده می شود. ضمن آ« که خلاف تقریظ، تَأبین به معنای مدح مرده می باشد.

مَدح– ثَناء

ثناء به معنای مدح مکرر است؛ این واژه و ثانی هر دو هم ریشه می باشند چرا که ثانی نیز مفهوم تکرار را به دنبال دارد؛ چنان که درخصوص سوره
{صفحه۲۲}
حد آمده است که: سَبعًا مِّنَ المَثَانِي (حجر،۸۷)؛ این بدان دلیل است که این سوره در هر رکعت نماز تکرار می گردد.

ثَناء– نِثا

ثناء هم در مورد بسط و نشر خیر به کار می رود و هم در خصوص شرّ. این در حالی است که نثا علاوه بر این معنا، مفهوم تکرار را نیز دربر دارد. البته طبق نظری دیگر، نثا فقط در امر شرّ کاربرد دارد.

مَدح– اِطراء

اطراء فقط مدح نمودن مقابل شخصی است که مورد مدح قرار می گیرد؛ به همین مناسبت نیز گفته شده است که اطراء، غفلت را به ارمغان می آورد. اما مدح هم در موقعیتی مقابل شخص مورد مدح به کار می رود و هم در غیر این موقعیت استعمال می شود.
ذَمّ– هَجو
ذمّ نقیض حمد بوده و هر دو بر فعل دلالت می کنند؛ به طوری که حمد دلالت بر استحقاق ثواوب به موجب انجام کاری و ذمّ دال

بر استحقاق عقاب به موجب انجام کاری می باشد. هجو، نقیض مدح بوده و هر دو بر فعل و صفت دلالت دارند؛ مانند: هجو شخص به دلیل بخل و زشتی رویش. فرق دیگر آن که ذمّ در خصوص فعل و فاعل استعمال می شود؛ به طور مثال: او را مذمت نمودم و یا

{صفحه۲۳}

فعلش را مذمت کردم. این در حالی است که استعمال هجو در خصوص فاعل و موصوف بوده و در فعل و صفت کاربرد ندارد؛ نمونه: او را به واسطه بخل و زشتی رویش هجو نمودم. اما جمله: بخیل و زشتی رویش را هجو نمودم و به دلیل استفاده از فعل و صفت، صحیح نمی باشد. اصل هجو در عربی هَدم به معنای ویران ساختن می باشد. به همین دلیل برخی معتقدند، همان طور که بعد از ساختن، ویرانی صورت می گیرد، اصل استعمال هجو نیز بعد از مدح می باشد.

شَتم– سَبّ

شتم تقبیح امری با کلام می باشد و اصل آن از شتامهٔ به معنای زشتی سیما است. منظور از مرد شَتیم، مرد زشت روی می باشد. سبّ همان اطاله و دراز نمودن کلام در شتم را گویند. چنان که به دُم اسب نیز به جهت دراز بودن آن بر خلاف عرف، سبیب (از ریشه سبّ) گفته می شود. همچنین به عمامه بلند نیز سبّ گویند. بنابراین اگر سبّ در غیر از معنای اصلی خود به کار رود، مفهوم توسعه و بسط دادن را ایفا می کند.

لَعن– بَهل

لعن همان دعا بر شخصی به جهت دور شدن اوست و بهل به معنی تلاش در لعن کسی می باشد. همچنین گفته شده که منظور از مُبتَهِل، کسی است که در دعا کردن تلاش می نماید.

{صفحه۲۴}

شَتم– سَفه

شتم استعمالش آن هنگام است که شخص موردنظر، استحقاق شتم را داشته باشد و بدین ترتیب کاربردش در جمله مناسب و شایسته به شمار می آید. به طور نمونه از تعبیر خداوند در آیه: صُمٌّ بُکمٌ عُمیٌ (بقره،۱۸) درخصوص منافقان، به شتم یاد می شود؛ چرا که اینان شایسته چنین نکوهشی نیز می باشند، اما سفه در مورد شخصی به کار می رود که آن شخص استحقاق چنین امری را نداشته باشد.

لَوم– ذَمّ

لوم به منزله آگاه ساختن فاعل از افتادن در موقعیت ضرر و زیان و نکوهش روش وی می باشد. گاهی حتی ممکن است برای فعل پسندیده ای نیز به کار رود؛ به طور مثال: لوم بر سخاوت. این در حالی است که ذمّ صرفاً در موقعیتی نکوهیده استفاده می شود. همچنین لوم در خصوص امر مورد سرزنش (مَلوم) به کار می رود ولی ذمّ هم درخصوص امر مذموم و هم در خصوص غیر آن استفاده می شود؛ به طور نمونه: در مورد غذا می توان هم از واژه حمد استفاده نمود (حَمَدتُ هذا الطَّعام) و هم از ذم (ذَمَمتُه)؛ بدین معنا که از این غذا تعریف کردم یا از آن عیب جویی کردم. البته این نوع استعمال نیز به صورت استعاره می باشد. این در حالی است که در این موقعیت نمی توان لوم را به کار برد.

{صفحه۲۵}

تَثریب- تَفنید- عِتاب- لَوم

تثریب شبیه تقریع (تنبیه کردن) و توبیخ بوده و درخصوص اتفاقی است که در گذشته روی داده باشد. همچنین گفته شده که تثریب به معنای عمیق شدن (اِستِقصصاء) در لوم و تعنیف (سرکوفت زدن) می باشد؛ چنان که اصل آن نیز از ثَرُبَ به معنی چربی شکم است زیرا رسیدن به آن در حقیقت دستیابی به موضع عمیقی در بدن است. منظور از تفنید، ضعیف و مردود شمردن نظری می باشد و ریشه آن از «فند» است که به قطعه ای از کوه اطلاق می گردد. زیرا اصل فند به معنای سخت بودن است و کوه نیز به دلیل همین سختی اش، به این واژه نیز نامیده می شود. منظور از عتاب، خطاب قرار دادن به نحوی است که حقوق رفاقت و دوستی را پایمال نماید و منجر به اخلال در دیدار نمودن و ترک همکاری با دیگری می گردد. لوم چنان که پیشتر نیز اشاره شد، درخصوص رویدادی در زمان حال می باشد.

لَمَزَهُ- عابَهُ

لمز به معنای عیب گذاشتن بر کسی و به همین واسطه متهم نمودن او می باشد؛ مانند آیه: وَمِنهُم مَّن يَلمِزُكَ فِي الصَّدَقاتِ (توبه، ۵۸) بدین معناست که بر تو عیب گذاشته و تو را به دلیل قرار دادن صدقات در غیر موضع خودش متهم می نمایند. عیب در خصوص کلام و یا غیر آن نیز به کار می رود؛ همانند: عیب شخصی به واسطه کلامش و یا عیب ظرفی به دلیل شکیتگی آن اما لمز

{صفحه۲۶}

صرفاً در کلام مورد استفاده واقع می شود. [همچنین حرف هاء در انتهای فعل، نشانی از متعدی بودن آن است؛ همان طور که در هر دو فعل لَمَزَ و عابَ نیز دیده می شود؛ مترجم].

هَمز- لَمز

همز به معنای مخفی نمودن کلامی زشت به طوری که شنیده نشود و یا فریفتن به امر ناپسندی را گویند. اما در مقایسه با همز، لمز آشکارتر از همز است و عیب جویی رو در روی کسی را گویند؛ به عنوان شاهد مثال، از آن جایی که کید شیطان خفی می باشد، از همز استفاده شده است: هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ (مؤمنون، ۹۷). همچنین در عرف، منظور از همز، عیب به صورت کلی و مراد از لمز، عیب آشکار می باشد.

مَستُقیم- صَحیح- صَواب

هر امر مستقیمی، صحیح و صواوب بوده و لیکن هر امر صواب و صحیحی، مستقیم نمی باشد. مستقیم امری است که منسجم و دارای نظمی خاص باشد که به جهت تبیین خود نیاز به چیز دیگری ندارد. به همین دلیل متکلمان به جوابی مستقیم گویند که بر یک نظمی استوار بوده و مقتضای سؤال موردنظر نیز باشد. بدین ترتیب به جواب سؤالی که پاسخ آن بلی یا خیر باشد، کلمه مستقیم گفته نمی شود بلکه به آن کلمه صحیح و یا صواب گویند. به بیانی دیگر، مستقیم درخصوص کلام به کار رفته و در مورد کلمه کاربرد ندارد.

{صفحه۲۷}

صَواب- مُستَقیم

صواب بر استقامت در نیکویی و صدق اطلاق می گردد و مستقیم امری است که بر مبنای نظمی (سنّت) استوار باشد که در آن تفاوتی ملاحظه نگردد، خواه آن که امر موردنظر قبیح (ناپسند)، راست و یا دروغ باشد. اما صواب فقط در مورد موضوع حَسن (نیکو) استعمال می شود.

خَطَأ– خَطاء

خطأ آن است که چیزی در نظر گرفته شود ولی در عمل بدون آن که عمدی در کار باشد، به مقصود دست پیدا نتوان کرد. البته ممکن است مقصود در خطأ، امری ناپسند و یا پسندیده باشد. بر این مبنا، مُخطی در روش اجتهادی کسی است که ضمن ثواب بردن، مطیع نیز محسوب می شود زیرا قصد او رسیدن به حق بوده و در این راه تلاش نیز کرده ولی در عمل به مقصود موردنظر شارع دست نیافته است. خطاء به معنای عمد داشتن بر خطأ بوده و امر نکوهیده می باشد؛ به طور نمونه: خاطیء در دین به منزله شخص عاصی است که لغزش به واسطه قصد خویش می باشد.

غَلَط– خَطَأ

غلط قرار دادن چیزی در غیر موضع آن می باشد (وَضعُ الشَّیءِ فی غَیرِ مَوضِعِهِ) که ممکن است آن موضع، امر صوابی نیز باشد. برخی نیز گفته اند، غلط

{صفحه۲۸}

به معنای سهو در ترتیب امری و احکام آن بوده و خطأ، سهو در انجام عملی و یا وقوع آن بدون قصد است.

لَحن– خَطَأ

لحن همان تغییر موقعیت کلام به جهتی خاص بوده که خلاف اِعراب آن در جمله باشد (=نادرست سخن گفتن) و منظور از خطأ، رسیدن به امری بر خلاف آن چه مورد نظر بوده و ممکن است در سخن و یا فعل محقق شود لیکن لحن صرفاً در کلام و سخن کاربرد دارد و مراد از لحن سخن، آن چیزی است که سخن بر آن دلالت دارد؛ مانند آیه: وَلَتَعرِفَنَّهُم فِی لَحنِ القَولِ (محمد،۳۰) (= از سخن نادرستشان شناخته می شوند). گفته شده (ابن الانباری) که منظور از لحن سخن، معنای سخن است و همچنین معنای زبان نیز برای آن آورده شده است؛ همانند: لحن اهل یمن که به معنای زبان مردم یمن است. واژه مشابه این لغت، «لَحَن» می باشد که به معنای هوش و زکاوت است.

خَطلُ اللِّسان– زَلقُ اللِّسان

هنگامی که گفته شود فلانٌ خَطَلُ اللِّسان، منظور آن است که او سفیه بوده و در سخن گفتن بی مبالات می باشد. همچنین جمله: الدَّهرُ کَثیرٌ خَطلُه؛ معنایش آن است که روزگار نسبت به مصائبی که ایجاد می کند، بی مبالات است. منظور از زَلقُ اللِّسان کسی است که از آن چه بر زبانش جاری است، ناخواوسته مواردی حذف می گردد.

{صفحه۲۹}

مُهمَل– هَذیان– هَذرِ

مهمل آن است که خلاف کلام مستعمل (کلامی که فائده بر آن مترتب باشد) بوده و هیچ معنایی در ادبیات ندارد. هذیان، کلام مستعملی است لیکن فائده ای از آن مراد نباشد. به کلامی هذر گفته می شود که بخش اندك یا بسیاری از آن کاسته گردد. بعضی دیگر اشاره داشته اند که مراد از هذر، زیادی کلام می باشد که البته به نظر می رسد، دیدگاه نخستین صحیح تر باشد.

قَسَم– حَلف– يَمين

قسم از لحاظ بلاغت نسبت به حلف بلیغ تر است و این طور معنا می دهد: کسی که به جهت مال، آبرو و یا غیر آن قسم می خورد و در حقیقت قصد حفظ آن ها و دفع شرّ از دشمن و قطع مخاصمه را به واسطه خداوند نموده است. اصل حلف به معنای قطع می باشد؛ چنان که: سَیفٌ حَلیفٌ به معنای شمشیر قاطع (قطع کننده) است. در اصطلاح نیز منظور فقط قطع (پایان بخشی) مخاصمه بوده و ممکن است بر خلاف قسم، حفظ مال و یا غیره توسط آن صورت نپذیرد. یَمین نیز اسم مستعار برای قسم می باشد. زیرا استعمال این واژگان در جمله به صورت نمونه بدین شکل بوده است: هنگامی که عده ای بر امری هم قسم می شده اند (تَقاسَموا عَلی شَیءٍ)، سوگند خورده و با دست راست خود بیعت می بستند (تَصافَقوا بِأَیمانِهِم)؛ این شکل از استعمال قسم چنان متداول گشت که قسم را همان یمین نامیده اند.
{صفحه ۳۰}

عَقد– قَسَم

عقد به منزله وابسته نمودن قسم به امری است که به جهت آن قسم یاد شده که بر خلاف لَغو در أیمان می باشد. به عبارتی دیگر، لغو در أیمان آن است که قسم وابسته به چیزی نبوده و موضوعی بر آن مترتب نباشد؛ همانند آیه: وَلَا تَجعَلُوا اللهَ عَرضَةً لِّأَيمَانِكُم (بقره،۲۲۴).

عَقد– عَهد

عقد به معنای الزام به امری بوده و نسبت به عهد بلیغ تر می باشد؛ همانند آیه: أوفُوا بِالعُقُودِ (مائده، ۱) که مشتمل بر عقد و عهد می باشد. به بیانی دیگر معنا این طور خواهد بود: امر قرار گرفته است بر پایبندی به عقدی که میان دو نفر برقرار شده و یا عهد بنده با پروردگارش که بر زبان پیامبرش جاری گشته است. همچنین جایز است که منشاء عقد، امری قلبی (رضایت قلبی به آن موضوع) باشد و در غیر این صورت بدان لغو گفته می شود؛ شاهد مثال: لا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغوِ فِي أَيمَانِكُم (بقره،۲۲۵) اگر عقد همان قسم بود، خداوند باید می فرمود: و لکن یؤاخذکم بما عقدتم؛ یعنی به آن چه قسم خوردید؛ بدین ترتیب درمی یابیم که یمین (سوگند) غیر از عقد می باشد.

میثاق– عَهد

میثاق، تأکیدی بر عهد در هنگامی که موضوع به شدت تحکیم شده باشد را
{صفحه ۳۱}
گویند. برخی نیز معتقدند، عهد حالتی است که از دو طرف تعهد واقع می شود لیکن میثاق فقط از یک طرف صادر می گردد.

عَهد– وَعد

عهد همان وعده ای است که با شرطی قرین گشته است؛ به طور نمونه: وَلَقَد عَهِدنَا إِلَی آدَمَ (طه، ۱۱۵)، یعنی او را آگاه ساختیم مادامی که از این درخت تناول نکنی، از بهشت خارج نخواهی شد. این در حالی است که در وعد، شرط و جزاء شرطی وجود دارد؛ چنان که در این آیه نیز بدین شکل اشاره گشته است: وَعَدَ اللهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنکُم وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَیَستَخلِفَنَّهُم فِی الأرضِ (نور، ۵۵)، عهد را می بایست وفاء (انجام داد) نمود و وعد را اِنجاز (محقق ساخت). همچنین درخصوص شکسته شدن پیمان از این افعال استفاده می شود: نَقَضَ العَهد و خَلَفَ الوَعد.

وَعد– وأی

وعد آن است که زمانی برای تحققش مشخص شده است؛ مانند آیه: فَإِذَا جَاء وَعدُ أولاهُمَا (اسراء، ۵) و یا بدون تعیین زمان باشد. اما وأی آن وعده ای است که زمانی برای محقق شدن آن تعیین نشده باشد.

تَفسیر– تَأویل

تفسیر به معنای آگاهی از تک تک کلمات یک جمله و قرار دادن هر یک

{صفحه۳۲}

در موضع خود است در حالی که تأویل آگاهی از معنای کلام می باشد. مراد از تفسیر، شناخت ظاهر تنزیل بوده لیکن در تأویل منظور شناخت غرض متکلم می باشد و به همین دلیل گفته شده که تأویل به معنای استخراج معنای کلام نه از روی ظاهر آن بلکه از سایر وجوهی نظیر حقیقت و مجاز می باشد. گفته شده است که کلام مُفسَّر، کلامی است که معنایش به صورت مستقل فهمیده می شود ولی کلام مُجمَل، کلامی است که فهم آن نیازمند تفصیل باشد. در خصوص اصل واژه تأویل نیز گفته شده که از «أول» بوده و به معنای برگرداندن به أوّل هر چیز می باشد؛ چنان که در این آیه آمده است: وَمَا یَعلَمُ تَأوِیلَهُ إِلاَّ اللهُ (آل عمران، ۷)، یعنی برگرداندن متشابه به محکم (برگرداندن به أول) را فقط خدا و راسخان در علم می دانند.

شَرح– تَفصیل

شرح، بیان آن چه موردنظر است را گویند که آن را از وجهی که ایرادی در آن است خارج نموده و آشکار و ظاهر می کند. بر این اساس، شرح در قرآن استفاده نمی شود. تفصیل، همان اشاره به مضمون جمله بر مبنای اجزای جمله است؛ چنان که در این آیه بدان اشاره شده است: ثُمَّ فُصِّلَت مِن لَّدُن حَکِیم خَبِیرٍ (هود،۱)، از تفصیل استفاده شده و شرح به کار نرفته است. همچنین ممکن است تفصیل خود نیاز به شرح و بیان داشته باشد لیکن شرح، دیگر نیازی به تبیین کننده دیگری ندارد.

{صفحه۳۳}

تَفصیل– تَقسیم

تفصیل آن است که بیان جمله ای به واسطه آن تمام می گردد ولی تقسیم معنا را باز می نماید. همچنین تفصیل فقط به ذکر کلیه اقسامی می پردازد که در جهت بیان موضوعی مفید است لیکن تقسیم صرفًا احتمال دو امر را مورد اشاره قرار می دهد.

قُرآن– فُرقان

منظور از قرآن جمع سوره ها و انضمام آن ها به یکدیگر می باشد و فرقان به معنای جداکننده حق از باطل و مؤمن از کافر است.

تَحیَّةُ – سَلام

تحیت اعم از سلام بوده و در عربی عبارتی نظیر: حَیّاکَ الله و لَقیتَ الخَیر به عنوان تحیت می باشد [شاید در فارسی سخنان نیکویی (غیر از سلام) که هنگام دیدن یکدیگر رد و بدل می شود را بتوان از این دست تلقی نمود؛ همچون: صبح به خیر و یا عاقبتتان به خیر؛ مترجم]. لازم به توضیح آن که پاسخ تحیت نیز بایسته است به فراخور آن نیکو باشد. همان طور که در این آیه نیز بدان اشاره شده است: وَإِذَا حُیِّیتُم بِتَحِیَّةٍ فَحَیُّوا بِأَحسَنَ مِنهَا أو رُدُّوهَا (نساء، ۸۶). اما منظور از سلام، کلامی است که این لغت حتماً در آن به کار رفته باشد؛ مانند: سلامٌ علیک. سلام اگر در غیر از این وجه استفاده شود، معنای سلامتی را دارد؛ چنان که منظور از: دَارُ السَّلَامِ (انعام، ۱۲۷)، منزلگاه سلامتی است.

{صفحه۳۴}

همچنین سلام از اسماء خداوند بوده و تحیت معنای مُلک را نیز افاده می نماید.

خُصوص – خاص

خصوص آن است که با اراده و قصد، بعضی را به واسطه لفظی که شامل این دسته می گردد، متمایز کند. در نقطه مقابل خاص، بدون اراده بوده و بدین جهت نیز وضع شده است. طبق نظری، خصوص مشتمل بر بعضی از عموم می باشد. منظور از عموم نیز لفظی است مشترک که بر معانی و کلام اطلاق گردد و به صورت عام و فراگیر باشد اما خاص مشتمل بر امری واحد است.

عام – مُبهَم

عام مشتمل بر موارد متعدد شاخته شده است لیکن مبهم تنها یک موردی را در برمی گیرد که ذات آن نیز غیر معین باشد. بر این اساس، در خصوص واژه شیء، کاربرد دو لفظ بدین صورت است: شَیءٌ مُبهَم (به صورت نکره و ناشناخته) و الأَشیاءُ عام (به صورت معرفه و شناخته شده).

تَخصیص – نَسخ

در تخصیص مراد بعضی از کلام از بعضی دیگر را گویند. نسخ آن است که حکمی پس از صادر شدن به دلیل وجود وجهی از بین می رود؛ چنان که اگر آن وجه وجود نداشته باشد، حکم نیز به قوت خود پا برجا می ماند. تخصیص در لفظ و نسخ در نصّ وارد می شود. از جمله دیگر تفاوت های این

{صفحه۳۵}

دو واژه آن است که در تخصیص مراد بعضی از عموم است که در حال خطاب بدان اشاره می گردد اما در نسخ تمامی آن چه که لفظ بدان مشتمل می گردد، مورد خطاب قرار می گیرد که البته ممکن است حکم آن در آینده تغییر یابد. همچنین نسخ در شریعت، در خصوص مواردی که جهت آن ها تخصیص به کار می رود، استعمال نمی شود ولی تخصیص در مورد برخی از مواردی که نسخ مورد استفاده قرار گیرد، کاربردی ندارد.

نَسخ – بَداء

نسخ به معنای آوردن حکمی جدید به جای حکم قبلی است که منشأ آن نیز از کتاب و سنت می باشد. تغییر حکم در نسخ به جهت

تغییر مصالح بوده است نه به جهت ناآگاهی صادرکننده حکم. البته اصل واژه نسخ از ازاله بوده و بدین ترتیب از جمله لغات منقوله بوده که از معنای اولیه خود به معنای موردنظر شارع تغییر پیدا کرده است. چنان که گفته می شد: نَسَخَت الرّیحُ الآثارَ؛ یعنی باد آثار را از بین برد. اصل بداء به معنای ظهور و آشکار شدن است و اصطلاحاً منظور امر نمودن مکلف به چیزی است که قبلاً از آن نهی شده است؛ به طوری که پیشتر موضوعی روشن نبوده و در حال حاضر آن مطلب آشکار گشته است. از این رو به دلیل علم خداوند و عدم تردید در رأی، بداء در مورد حضرت حق به کار نمی رود.

{صفحه۳۶}

فَحوَی الخِطاب– دَلیلُ الخِطاب

منظور از فحوی الخطاب، آن چیزی است که در هنگام خطاب و کلام تعقل می شود و در لفظ اشاره ای بدان نشده است؛ همانند آیه: فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ (اسراء،۲۳). فحوای این کلام آن است که زدن والدین نیز موردنظر بوده است. دلیل خطاب آن است که کلام به مواردی وابسته بوده و از این طریق معنای دیگری از آن استفاده می شود؛ این مواردی عبارتند از: الف) صفت؛ به طور نمونه وجوب زکات برای گوسفند سائمه دلیلی است بر آن که گوسفندی که در صحرا چریده باشد (معلوفة) زکات ندارد. ب) عدد: وابسته نمودن حد به عدد ۸۰ دلیلی بر اسقاط حکم در خصوص بیش از آن می باشد. پ) غایت: چنان که در این عبارت از آیه: حَتَّىٰ يَطهُرنَ (بقره، ۲۲۲)؛ دلیلی است بر ممنوع بودن وطیء قبل از آن. از جمله تفاوت اصلی فحواو و دلیل خطاب آن است که کلام و فحوای کلام قابل جمع نبوده و در حقیقت دو امر متناقض می باشند؛ به طور مثال در این آیه: وَلَا يُظلَمُونَ فَتِيلًا (نساء، ۴۹)؛ این عبارت که به کمترین میزانی به کسی ظلم نمی شود (اصل کلام) با این عبارت که ظلم های آشکار و بزرگ تر به مردم می رسد متناقض بوده و قابل جمع نمی باشد. بنابراین عبارت دوم، در حقیقت فحوای کلام بوده و هم معنا با خود عبارت اصلی می باشد. اما در دلیل خطاب، اگر قرینه ای نباشد، مانعی بر جمع کلام و دلیل آن نیست؛ به طور نمونه: اگر حکم وجوب زکات برای گوسفند سائمه آمده است، امکان جمع این حکم با وجوب زکات به جهت گوسفند معلوفه نیز وجود داشته و تناقضی در میان نیست. البته با توجه به قرینه، نتیجه دیگری از دلیل کلام مستفاد

{صفحه۳۷}

می شود.

بَیان– فائِدَة

مراد از بیان آن است که به واسطه اش امر دیگری شناخته شود اما در فائده، ذکر آن چیزی است که شناخت خود او موردنظر بوده است. بیان نزد متکلمین، دلیلی است که بدین وسیله احکام روشن می گردد. به عبارتی دیگر، هدایت همان دلالت و بیان است؛ به طور مثال، مفهوم عبارت: ان اللّه قَد بَیَّنَ الاَحکام، این است که احکام به جهت آن چه بدان دلالت دارند، مشخص می شود و هرچه از إمارات (نشانه های) شرعی که ما را به حکم می رساند به منزله بیان حکم می باشد. برخی دیگر معتقدند بیان، محصور نمودن سخن از سخنان دیگر از طریق ادله می باشد. همچنین طبق نظری، منظور از بیان، خارج کردن امری از حوزه ای است که در آن اشکال وارد باشد به حوزه ای که موضوع کاملاً آشکار گردد. در این خصوص ترکیبات مرتبطی نیز به کار می رود که عبارتند از: الف) معتمد بیان و فائده؛ منظور آن است که کلام بدون آن صحیح نبوده و معنای کاملی ندارد. ب) زیادت بیان و فائده؛ مقصود آن است که کلام بدون آن صحیح بوده و معنای کاملی دارد لیکن مفهوم زیادتی را همچون صفت و یا حال به مخاطب می رساند [مؤلف در ادامه به فرق بین عطف بیان و صفت نیز پرداخته است لیکن از آن جایی که این دو از لحاظ نحوی، نقش به شمار می

روند و از طرفی هدف تبیین اختلاف واژگان بوده است، از آن صرفنظر شده است؛ مترجم].
{صفحه۳۸}

نَجوی– سِرّ

نجوی اسمی است برای کلامی که از دیگران مخلفی نگهداشته می شود؛ همچون مناجات های معصومین (علیهم السلام) که از دیگران پنهان داشته می شد. اصل کلمه نجوی به معنای بلندی است؛ چنان که النَّجوَةُ مِن الاَرضِ به معنای ارتفاع از زمین می باشد. سرّ همان مخفی نمودن امری درون شخص می باشد. البته پوشاندن به واسطه حجابی همانند دیوار و یا پرده را سرّ نگویند، لیکن به دلیل تشابه ممکن است چنین استعمالی انجام گیرد. بدین ترتیب مناجات، کلام و جمله ای است که پنهان می گردد و سرّ، معنایی است پوشیده.

تَلاوَة– قَرائَة

تلاوت را در مورد دو کلمه و یا بیشتر گویند ولی قرائت در خصوص یک کلمه به کار می رود؛ به عنوان مثال گفته می شود: قَرَأَ فُلانٌ إِسمَهُ، بنابراین از عبارت: تَلا إِسمَهُ، استفاده نمی گردد. اصل تلاوت به معنای تبعیت گام و به گام بوده و از این رو منظور از تلاوت کلمات، تبعیت و دنبال نمودن بعضی کلمات با بعضی دیگر می باشد.

إلّا– لِکن

إلا از حروف استثناء بوده و تخصیص نمودن صیغه عام و خارج نمودن بعضی را از کل افاده می نماید. این در این حالی است که لکن در موقعیتی
{صفحه۳۹}
به کار می رود که موضوعی پس از اثبات، نفی و یا پس از نفی، اثبات گردد.

اِستِثناء– عَطف

با مثالی عطف تشریح می گردد: ضَرَبتُ القَومَ، یعنی گروهی را زدم؛ حال عبارت: ضَرَبتُ القَومَ وَ عَمراً، دو معنا را می رساند: الف) عمر جز گروه نبوده و به همین دلیل به طور جداگانه به آن ها عطف شده است. ب) فعلی که بر سر عَمر وارد شده است متفاوت از دیگران می باشد. این در حالی است که استثناء همان طور که اشاره شد، موجب تمایز رویدادی که بر گروه اتفاق افتاده است از عَمر می گذرد: ضَرَبتُ القَومَ اِلّا عَمراً.

مُطالَبَة– مُنازَعَة

مطالبه در حالتی است که مَطلوب (آن چه که طلب شده و موردنظر است) شناخته شده باشد؛ مثل مطالبه دِین که طلبکار از میزان دقیق طلب خود آگاه است. منازعه موقعیتی است که آن چه طرف دعواست، مورد شناخت طرفین نباشد.

مُعارَضه– اِلزام

معارضه بـدین معناست که ابتـدا آن چه به عنوان دلایل یک مسأله وجود دارد (عَرض مسأله) به همراه دیـدگاه شخصـی طرح گردد سپس بین این دو و

{صفحه ۴۰}

خود مسأله جمع بنـدی صورت پـذیرد. معـارضه ممکن است به دو صورت باشـد: الف) همراه با علت؛ به عنوان مثال: اگر خـداوند فعلی را انجـام دهـد که مـا تصور کنیم آن فعـل از روی سـتم سـرزده است، در حقیقت آن فعل ظلم نمی باشـد زیرا خداونـد قادر و مالـک بوده و از چنین وجودی این عمل صادر نمی شود. ب) بـدون علت؛ به طور نمونه: هنگامی که کسـی مـدعی است سـیاهی و حرکت، هر دو جسم می باشـند، در حقیقت منکر این موضوع نمی باشد که سـفیدی و سـکون نیز جسم می باشـند. هر معارضه ای، الزام بوده ولی هر الزامی، معارضه نمی باشـد؛ به طور مثال: انکار حدوث اجسام باعث انکار این که سابقه ای بر حوادث وجود دارد نمی شود و این در حقیقت الزام بوده و معارضه نمی باشـد. به عبارتی دیگر، الزام همان جدا نمودن قضایا از یکدیگر و معارضه بیان و جمع آن هـا می باشـد. در منازعـات، اصـطلاحی تحت عنوان «اِجراءُ العِلَّةِ فی المَعلول» نیز مشاهـده می شود که در این روش اجرا شـدن علت در معلول به منظور بررسـی صـحت و سـقم نظری مطرح می گردد؛ به عنوان نمونه: ملحـد معتقـد است که اجسـام قـدیم است؛ حـال به منظور منـازعه بـا وی از طریق روش پیش گفته، اسـتدلال ما این چنین می شود که: قـدیم بودن اجسام صـرفاً در عقل قابل تصور است و هر آن چه در عقل متصور باشد، دارای حقیقت نمی باشد. از این رو نظرگاه ملحدین رد می گردد.

مَسأَلَة– فَتیا

مسأله موضوع عامی است که در مورد هر چیزی می توان آن را به کار

{صفحه ۴۱}

برد. فتیـا اصـلش از فتـاء به معنـای جـوانی است و از این رو فتیـا، سؤال در مورد موضوعی است که به تـازگی رخ داده و هنوز کهنه نشده است.

قَلبُ المَسأَلَة– مُعارَضه

منظور از روش قلب مسـأله در منازعـات آن است که بر اسـاس همان اسـلوب کسـی که مسأله ای را طرح نموده مجـدداً اسـتدلال را مطرح نمـودن و به این طریق نظر مطروحه رد شود. بـدین ترتیب قلب سؤال، طرح یـک نظرگـاه بوده و در مقابـل معـارضه، طرح دو دیدگاه و جمع بین آن دو می باشد.

اَداء– اِبلاغ

اداء به معنای رساندن چیزی به همان صورت واجب آن می باشد؛ مانند: اداء دین و یا حُسن اداء جهت خواندن. ابلاغ همان رساندن بیانی برای فهم موضوع بوده و در حقیقت رساندن معنای چیزی به بهترین شکل است که بلاغت نیز به همین معناست.

اِبلاغ– ایصال

ابلاـغ نسـبت به ایصـال از شـدت اقتضـای بیشتری برخوردار است؛ به طوری که ابلاـغ، اقتضای بلوغ فهم و عقل را می رسانـد. مانند بلاـغتی که به قلب منتهی می شود. در مورد ابلاغ معنای دیگری نیز آورده شـده و آن مختصـر نمودن چیزی با توجه به انتهایش می باشد؛ همانند آیه: ثُمَّ أبلِغهُ

{صفحه۴۲}

مَأمَنَهُ (توبه، ۶).

اِسم شرعی– اِسم عرفی

اسم شرعی اسمی است که لفظ موردنظر از معنای اصلی اش خارج شده و در معنای جدیدی که منظور شارع است (درخصوص فعل یا حکم)، مورد استفاده واقع شده و به دلیل کثرت استعمال در معنای دوم، این معنا حقیقت بوده و معنای اول، مَجاز شناخته می شود. اسماء شرعی به دو صورت استفاده می گردد: االف) معنای جدیدی که مراد نظر شارع است کاملاً متفاوت با معنای اصلی اش باشد؛ چنان که: صلوة پیش از اسلام به معنای دعا بوده و پس از اسلام، شارع آن را در مورد شکل خاصی از عبادات یعنی نماز به کار برده است که تفاوت مبنایی میان آن ها وجود دارد: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ (بقره، ۴۳). ب) معنای جدید مورد نظر شارع، از جهاتی متفاوت با معنای اصلی بوده و در کیفیت آن ها اختلافاتی وجود دارد؛ مانند: صَوم (كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيَامُ) (بقره،۱۸۳) که پیش از اسلام و نزد ادیان دیگر نیز با اختلافاتی در کیفیت آن موجود بوده است. البته جمیع این اسماء شرعی نیازمند تبیین و توضیح می باشند. اسم عرفی آن اسمی است که در استعمال عرف باعث تغییر معنای اصلی به معنای دیگری شده باشد؛ به طور مثال: دابَّة در عرف به بعضی از جانداران اطلاق می شود لیکن در اصل شامل جمیع موجودات می گردد و واژه غائِط، اسمی برای جایگاه مطمئن در زمین بوده که در عرف به قضای حاجت تغییر معنا پیدا کرده است. همچنین در صورت قرار گرفتن در موقعیتی که بین معنای اصل

{صفحه۴۳}

لغت و معنای شرعی و یا عرفی آن می بایست انتخاب نمود. اولویت به ترتیب با حقیقت شرعی و سپس عرفی است.

بَلی– نَعم

بلی در جواب استفهام انکاری و سؤالاتی که حروف جحد (لَستُ، لم و ...) در آن به کار رفته باشد، استعمال می گردد؛ مانند آیه: أَلَستُ بِرَبِّكُم قَالُوا بَلَى (اعراف، ۱۷۲)، اما نعم در پاسخ استفهامی به کار می رود که حرف جحد در آن استعمال نشده باشد؛ همچو آیه: فَهَل وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُم حَقًّا قَالُوا نَعَم (اعراف، ۴۴). طبق نظر دیگری، هنگامی که نعم در پاسخ استفهام انکاری بیاید، معنایش تایید سؤال و در صورتی که بلی استفاده شود، معنایش نپذیرفتن و رد سؤال می باشد؛ به طور مثال در جواب جمله: ما لَكَ عَلَيَّ شيءٌ (= حقّی از تو بر من نیست) اگر پاسخ نعم باشد، معنایش این است که: لَيسَ لی عَلَيكَ شيءٌ (= آری، حقّی از من بر تو نیست) و اگر پاسخ بلی باشد؛ معنا بدین صورت است که: لی عَلَيكَ شيءٌ (= بلی، حقی از من بر تو است).

نَزغ– وَسوَسَة

نزغ به معنای فریب دادن با وسوسه می باشد و اکثراً نیز در هنگام خشمناکی روی می دهد. گفته شده که اصل آن به معنای پریشان خاطری به واسطه حرکت به سمت شرّ بوده و آن را «نَزغَةٌ مِنَ الشَّيطان» به دلیل همین خصلت دعوت کنندگی به شرّ گویند. اصل وسوسه از صدای خفی است چنان که به صدایی

{صفحه۴۴}

آراسته، وَسواس گفته می شود. بنابراین هر صدای خفی که به جهت پنهانی بودنش، تفصیل آن فهمیده نمی شود را وَسواس و وَسوَسهٔ گویند. همچنین آن چه که در درون هرکس به طور مخفی واقع می شود نیز وسواس گویند؛ از این رو خداوند را موسوس

گوینـد؛ به معنای کسـی که امری را به صورت پنهانی در درون انسان القاء می کنـد. [البته این نظر از دیدگاه لغت شناسـی، مخالف دیدگاه مطروحه در کتاب العین (ج۷، ص۳۳۵) می باشد که در آن موسوس را از وسوسهٔ دانسته و وسواس را از اسامی شیطان می داند؛ مترجم]. بدین ترتیب وسواس می تواند دارای بار معنایی خیر و یا شـر باشد. چنان که در این آیه بار معنایی شرّ آن مورد توجه قرار گرفته است: مِن شَرِّ الوَسوَاسِ الخَنَّاسِ (ناس، ۴).

دَلالَۀ– دَلیل

وجوه دلالت عبارتست از: الف) آن چه که بـدان اسـتدلال گردد و ممکن است با قصـد فاعل و یا بدون آن همراه باشد؛ شاهد مثال افعال چهارپایان است که دلالت بر رویـدادی بـدون قصـد دارد و در مقابل افعال محکمه است که دلالت بر علم فاعل آن دارد. البته برخی قصد فاعل را شرط در دلالت می دانند. در پاسخ این عدّه می توان این گونه احتجاج نمود که دزدی عملی است که با اثر آن شناخته و بـدان اسـتدلال می گردد؛ این در حالی است که هیـچ گونه قصدی در بر جای گذاردن اثر دزدی وجود ندارد. ب) شـبهه که بـدان دلالت مخالف گفته می شود. پ) امارات (نشانه ها) که نزد فقها به عنوان دلالتی بر قیاس شـناخته می شود. اما دلیل همان فاعل دلالت است؛ از این رو به کسی که در پیشرو

{صفحه۴۵}

گروهی بوده و سایرین به فعل او استدلال می نمایند، دلیل گفته می شود. همانند دلالت، دلیل نیز در عبارت و امارت استفاده شده و لیکن در شبهه به کار نمی رود.

دَلالَۀ– شُبهَۀ

دلالت از دیدگاه متکلمین به موجب علم است ولی شبهه دلالتی است که بر اساس جهل و یا منع بر اختیار علم شکل می گیرد.

دَلالَۀ– اَمارَۀ

در صورتی که مبنـای نظری، علم و آگـاهی باشـد، در این خصوص دلالـت اطلاـق می گردد لیکن اگر مبنای نظر غلبه ظنّ و گمان باشد، امارت در این موضع صدق می نماید که امری عقلی و شرعی است.

دَلالَۀ– حُجَّۀ

بعضـی متکلمین برای ادله اقسامی را بر می شمرند که عبارتند از: دلالت عقل، کتاب، سنت، اجماع و قیاس، دلالت عقلی خود بر دو قسم است: الـف) تشـخیص در آن منجر به علم می شـود. ب) دلاـلت یـک چیز بر خودش و یـا بعضـی از صـفاتش که این نوع دوم دلالت عقلی را حجت گوینـد. برخی نیز معتقدنـد، حجت مشـتق شـده از ریشه حَجَّ– یَحِجُّ می باشد که به معنای اسـتقامت در قصـد است. همچنین برخی دیگر، حجت را استقامت در نظر به

{صفحه۴۶}

منظور برگرداندن فرع به اصل می دانند.

اِستِدلال– اِحتِجاج

استدلال طلب نمودن چیزی از جنبه ای غیر ازز خود آن چه مورد نظر است را گویند. منظور از احتجاج نیز استقامت در نظر، خواه از جهتی که به دنبال معرفتش هستیم و یا از جنبه ای دیگر می باشد.

دَلالَهٔ بُرهان– دَلالَهٔ کَلام

دلالت برهان همان شهادت به صحت گفتاری می باشد، اما دلالت کلام، اشاره نمودن به معنا بدون گواهی به جهت صحت آن است. هر اسم دلالتی بر معنایش داشته ولی برهانی بر معنای آن قلمداد نمی شود. همچنین است که هدایت نمودن به راهی، دلالت بر آن به شمار رفته و البته برهانی بر آن به حساب نمی آید. بر این اساس تأثیر دلالت کلام بر خلاف تأثیر دلالت برهان است.

دَلالَهٔ– اِستِدلال

منظور از دلالت آن چیزی است که استدلال بدان ممکن باشد و استدلال همان فعل مستدل است. شاید این مثال اختلاف دو واژه را روشن نماید: اگر برخی بخواهند استدلالی را بر حادث بودن عالَم ارائه نمایند، هیچ گونه دلالتی را در عالم بر این مدعا پیدا نمی کنند.

{صفحه۴۷}

دَلالَهٔ– عَلامَهٔ

منظور از دلالت آن است که هر ناظری ممکن است بدان استدلال نماید. چنان که عالَم دلالتی است بر خالق؛ به بیانی دیگر، عالَم دلالت کننده ای است برای هر که بدان استدلال جوید. این در حالی است که علامت هر چیز صرفاً توسط کسی که آن علامت را به کار برده و یا هرکه از آن آگاه است قابل شناسایی می باشد. بر این اساس علامت قابل وضع بوده و ممکن است تغییر نیز در آن ایجاد و یا به کلی حذف شود ولی دلالت هیچ گاه از بین نرفته و در حقیقت امری اقتضایی می باشد.

آیَهٔ– عَلامَهٔ

آیه همان علامت ثابت است و گفته شده از ریشه آییهٔ گرفته شده که به دلیل اجتماع دو یاء، یکی از آن دو حذف شده است.

أثَر– عَلامَهٔ

اثر بعد از هر چیز بوده و علامت قبل از آن می باشد؛ به طور مثال: باد علامتی بر باران بوده است و سیل نیز ممکن است از آثار باران باشد.

سِمَهٔ– عَلامَهٔ

سمهٔ همان گذاردن علامتی مخصوص و یا داغ نهادن بر جسد حیوان است؛ چنان که در این آیه بدان اشاره شده است: سَنَسِمُهُ عَلَى الخُرطُومِ

{صفحه۴۸}

(قلم، ۱۶). اصل این واژه را به معنای تأثیر در چیزی گویند؛ به طور نمونه: وَسمِی از همین ریشه به معنای اول باران هر سال می باشد زیرا بسیار در زمین تأثیر گذار است. به عنوان هم خانواده این ریشه می توان به مَوسِم اشاره نمود که به معنای وجود اثر اهل

آن می باشـد؛ چنان که ایام حـج نیز به همین جهت موسم خوانـده می شود. همچنین است واژه وَسِمَهٔ (حنا) که به دلیل تأثیر آن در خضاب نمودن مو از این ریشه گرفته شده است.

بُرهان– دَلالَهٔ

منظور از برهان سـختی است که به صـحت چیزی گواهی می دهد. دلالت اعم از برهان بوده و سخنی است که عالم آن را به منظور دلالت بر موضوعی ارائه می نماید؛ مثلاً منظور از دلالت بر صـحیح بودن نظرگاه آن است که سخنی ارائه می شود که به واسطه اش صحت آن نظر مورد احتجاج قرار می گیرد. برخی دیگر قائلند که برهان از جمله واژگان فارسـی معرّب بوده و اصل آن در فارسی، بُرّان به معنای قطع کننـده می باشد. از این رو معنای برهان عبارتست از آن چه که بدان مخاصـمه قطع شده و حجت با آن پایان می پذیرد.

اَمارَهٔ– عَلامَهٔ

مراد از امـارهٔ، علامـت ظـاهر است و بر ظهور چیزی حکـایت دارد. به طوری که اگر گفته شود: أمَرَ الشَّیء؛ منظور کـثرت ظهور آن چیز موردنظر می باشد. همچنین به مشورت، أمارهٔ نیز گفته شده است زیرا به واسطه آن نظرها ظاهر و
{صفحه۴۹}
آشکار می گردد و عبارت: اِئتَمَرَ القَوم، در زمان مشورت عده ای به کار می رود.

رَسم– عَلامَهٔ

رسم همان ظاهر نمودن اثر در چیزی است که به عنوان علامت آن چیز به حساب می آید.

خَتم– رَسم

ختم از اتمام امری و یا قطع فعل و یا عملی خبر می دهد. چنان که ختم قرآن به معنای تمام نمودن حفظ و قرائت می باشد. اما رسـم همان طور که بـدان اشاره شـد، چنین معنایی را در بر نداشـته و دلالت بر تمام شدن امری ندارد. اصل در ختم آن است که در مورد ختم کتـاب و هنگام فراغت از آن اسـتعمال می شود؛ هماننـد آیه: الیَومَ نَختِمُ عَلَی أفوَاهِهِم (یس، ۶۵) که منظور قرار دادن مـانعی بر دهان شان می باشد. همچنین: خَتَمَ اللهُ عَلَی قُلُوبِهِم وَعَلَی سَـمعِهِم (بقره، ۷) به معنای آن است که قلب هایشان از پذیرش حق ممنوع شده است. البته برخی معتقدند، رسم کلمه فارسی معرّب بوده و به همان معنای ختم بوده و از این رو فرقی بینشان قائل نیستند.

طَبع– خَتم

منظور از طبع، اثری است که در مَطبوع (مفعول طبع) ثابت شـده و الزامی به وجود می آورد؛ به عبارتی دیگر، معنای ثبات و الزام را برخلاف ختم
{صفحه۵۰}
می رسانـد. به همین جهت نیز گفته می شود: طَبَعَ الـدِّرهَمَ دِرهمـاً، زیرا اثری در درهم ایجاد می گردد که از بین نمی رود. همچنین طبع انسـان نیز به دلیـل همین ویژگی ثبـات و عـدم زوال به این واژه نامیـده می شود؛ چنان که عبارت: طبع فلانی بر خُلق تنـد است،

یعنی فلانی اخلاقی دارد که از بین نمی رود. البته طبق نظر دیگر، طبع علامتی است که بر کنه چیزی دلالت می کند؛ به طور مثال: طبع انسان دلالتی بر حقیقت مزاجی (گرمی و سردی)داشته و طبع درهم نیز علامتی بر مجاز بودن آن دارد.

عِلَّهٔ– دَلالَهٔ

هر علتی به صورت یک قاعده کلی و عام منعکس کننده یک پدیده می باشد. به عنوان مثال: علت در هر متحرکی، حرکت است و این امر به صورت عام می باشد. همچنین این رابطه به صورت انعکاسی و دو طرفه است؛ به طوری که هر جا حرکتی وجود داشته باشد، متحرک نیز یافت می شود و هر متحرکی نیازمند علتی به نام حرکت است. این در حالی است که دلالت به صورت قاعده کلی نبوده و رابطه انعکاسی نیز در آن وجود ندارد؛ به طور مثال: دلالت موضوع حادث شدن اجسم، همان تغییر پذیری آن ها از حوادث می باشد لیکن این امر به صورت یک قاعده فراگیر نمی باشد زیرا عَرَض نیز یک رویدادی است که حادث شده ولی حوادث آن را تغییر نمی دهد.

{صفحه۵۱}

عِلَّهٔ– سَبَب

از ویژگی های علت آن است که متأخر بر معلول خود است. همانند سود که به عنوان علت تجارت شناخته شده و پس از داد و ستد به وقوع می پیوندد. در حقیقت علت همان پاسخ پرسشی است که سؤال شود برای چه دست به کاری زده می شود (لِمَ)؟ نظر اهل لغت نیز همین است که حرف سؤالی «لِمَ» به دنبال مشخص نمودن علت است نه سبب. در مقابل، سبب متأخر بر مُسَبَّب خود نمی باشد؛ به طور نمونه: تیراندازی سببی برای پرتاب تیر به شمار می رود؛ از این رو تیراندازی نمی تواند بعد از پرتاب آن واقع شود. از لحاظ لغت، علت آن چیزی است که موجب تغییر می شود. چنان که به مرض علت گفته می شود زیرا حالت مریض را تغییر می دهد. البته بعضی متکلمین معتقدند این تغییر درخصوص حالت یک چیز روی می دهد. همچنین علت نزد فقها، متعلق حکمی است که در مقام مقایسه در خصوص صفات آن نَصّی وارد شده باشد.

سَبَب– شَرط

سبب همان است که در پدید آمدن رویدادی (مُسَبَّب) بدان احتیاج است ولی پس از آن به منظور بقایش احتیاجی بدان نیست. همچون پرتاپ تیر که فقط در لحظه اولیه نیازمند سبب خود یعنی تیراندازی می باشد ولی در طول مسیر تا رسیدن به هدف دیگر نیازی به سبب ندارد. این در حالی است که شرط همواره در هنگام وجود مشروط مورد نیاز بوده و بقایش لازم است؛ به طور

{صفحه۵۲}

نمونه: حیات به عنوان شرط وجود قدرت به شمار می رود که یک لحظه بدون آن نیز قدرت معنا ندارد.

سَبَب– آلَهٔ

سبب موجب بروز فعل می شود ولی آلت چنین کارکردی ندارد. آلت آن چیزی است که برخی در انجام فعلی بدان نیاز دارند.

اِستِدلال– نَظَر

استدلال، دنبال نمودن معرفت و آگاهی از چیزی از جهتی غیر از خود آن است اما در نظر، این شناخت می تواند از جهت خود آن چیز و یا غیر آن باشد؛ به عنوان مثال: شناخت قادر از سوی فعل آن نوعی استدلال می باشد. همچنین آگاهی از حدوث حرکت نیز

به عنوان نظر شناخته می شود. حد نظر نیز همان ادراک چیزی به وسیله دیدن و سپس تفکر در آن است؛ مثل این که: تأمل در خطی با چشم به صورت دقیق و سپس تفکر در آن به منظور ادراک معناست. درخصوص اصل واژه نظر نیز گفته شده که به معنای رویارویی (مقابله) می باشد؛ به این مثال ها توجه شود: نظر با چشم به معنای رویارویی با چشم، نظر به قلب به معنای روی آوری (اِقبال) با فکر، نظر به انسان با رحمت به منزله روبرو شدن با او و از باب رحمت است، نظر حاکم به رعیت به منزله رویارویی با سیاست مناسب و نظر روزگار به گروهی به معنای نابودی ایشان است.

نَظَر – تَأمُّل

{صفحه۵۳}
تأمّل همان نظری است (با تعریف بخش پیشین) که در طول دوره زمانی به دست می آید. بنابراین هر تأملی نظر به حساب می آید ولی هر نظری تأمل نمی باشد.

بَدیهَهٔ – نَظَر

آن چیزی که در ابتدای نظر به موضوعی بر ذهن انسان خطور می کند را بدیهه گویند. از همین رو سخنی که بدون فکر بیان می شود را نیز بدیهه گویند.

رُؤیَهٔ – بَدیهَهٔ

برخی گفته اند که رؤیه آخر نظر و بدیهه اول آن می باشد. به همین دلیل اصطلاحاً به کسی که به سرعت به نظری دست می یازد، می گویند که بدیهه وی مطابق رَویه دیگران است. عده ای نیز معتقدند رویه به معنای طول تفکر در چیزی می باشد که این معنا در مقابل معنای بدیهه قرار دارد. زیرا بدیهه سخنی بدون فکر می باشد. همچنین رویه، اشباع شدن از رأی و عمیق شدن در نظر را گویند (رَوَأتُ فی الأمر).

نَظَر – فِکر

نظر مشتمل بر فکر و بدیهه است ولی فکر، بدیهه را در بر نمی گیرد.

اِنتِظار – نَظَر

{صفحه۵۴}
انتظار طلب نمودن چیزی است که می توان به آن نظر داشت و این امر ممکن است در خیر و شرّ و یا همراه با شک و یقین باشد.

تَدَبُّر – تَفَکُّر

مراد از تدبر، توجه دادن قلب به وسیله ژرف نگری بر پایان امور می باشد [تدبر از دُبُر، یعنی پست سر چیزی راه افتادن؛ مترجم] لیکن تفکر، توجه دادن قلب همراه با اندیشه در دلائل آن می باشد.

نَظَر – رُؤیَهٔ

طلب آشکار شدن چیزی را نظر گویند و بدین معنا ناظر کسی است که به دنبال (طالب) آشکار گشتن باشد؛ به طور نمونه: این که خداوند ناظر است به بندگانش، یعنی خداوند به دنبال آشکار نمودن و ظهور رحمت بر ایشان است. ناظر بودن برای ظهور چیزها از طریق حواس و یا حتی قلب و فکر نیز انجام می گیرد. همچنین در مورد نظر گفته شده است که به معنای فکر و تأمل در احوال امور نیز معنا می دهد و مُفَکِّر نیز همان معنای ناظر را افاده می کند؛ با این ویژگی که نظر در جایی که علم و آگاهی وجود نداشته و مجهولی باشد، به کار می رود. رؤیه همان ادراک چیز مرئی (قابل دیدن) است. بدین ترتیب از آن جایی که خداوند موجودات را بدون این که طلب نماید رؤیت می کند، از این رو نمی توان خداوند را به نظر که متضمن طلب ظهور موجودات است، توصیف نمود.

{صفحه۵۵}

تَرَجّی – اِنتِظار

ترجی انتظار امر خیر به صورت خاص همراه با شک را گویند اما انتظار و توقع، طلب نمودن امری است که وقوع آن مقدور باشد.

تَرَبُّص – اِنتِظار

تربص به معنای طول انتظار است که ممکن است کوتاه و یا بلند مدت باشد؛ چنان که خداوند می فرماید: فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأتِيَ اللهُ بِأمرِهِ (توبه، ۲۴). اصل این لغت از رَبَصَة به معنای توقف و درنگ می باشد.

اِنتِظار – إمهال

مراد از انتظار امری است که با وقوع نظر در آن همراه است ولی إمهال دارای ابهام می باشد.

خاطَرَ – نَظَرَ

خاطر به معنای مرور معنا با قلب می باشد. از کمال عقل (تمییز بین امر پسندیده و ناپسند)، تاثیرپذیری قلب با خواطر (جمع خاطر) را برشمرده اند و غیر از این تکلیف را صحیح ندانسته اند. برخی معتقدند، خاطر امری بین فکر و ذکر است؛ چنان که ذکر، علم بوده و فکر، جنسی از نظر می باشد که سبب علم به شمار می رود. بدین ترتیب خاطر، هشداری است بر امور بدون آن که علمی را تولید نماید. طبق دیدگاه دیگر، خاطر آن کلامی است که خداوند،

{صفحه۵۶}

فرشته و یا شیطان به گوش انسان می رساند که در مورد شیطان به وسواس تعبیر می شود.

خاطَرَ – ذَکَرَ

خاطر امری ابتدائی بوده و در خصوص چیزهایی که از ذهن رفته است به کار می رود. ذکر صرفاً درخصوص یادآوری چیزهایی که فراموش شده به کار می رود و از این رو منافی نسیان است.

قیاس – اِجتِهاد

قیاس همان ارتباط دادن چیزی با چیز دیگر در بعضی احکامشان به دلیل وجود تشابه در آن هاست؛ به همین دلیل مِکیال (پیمانه) را مِقیاس گویند زیرا ارتباط به چیزی که درونش می نهند، مشخص می گردد. اگر قیاس را بدین شکل معنا نمودیم، می توانیم خداوند را قایس (قیاس کننده) بنامیم زیرا خداوند کافر را به مرده، مؤمن را به زنده، کفر را به تاریکی و ایمان را به نور تشبیه کرده است. نزد فقها منظور از قیاس، ارتباط دادن فرع به اصل به واسطه علت حکم می باشد. اجتهاد موضوعی است که در اصل لغت به معنای تلاش و کوشش است و نزد متکلمین به معنای غلبه ظنّ در احکامی است که مجتهد بدان ها روبرو می شود. بر این مبنا اجتهاد اعم از قیاس است. نظر فقها آن است که اجتهاد تلاش در جهت شناختن حکم جدید از نصّ و نه بر پایه ظاهر و یا فحوای آن است. بدین ترتیب گفته شده که اجتهاد، اظهارنظر در جایی است که کتاب و

{صفحه۵۷}

سنت به آن اشاره ای نکرده باشد. بنابراین قیاس در عقلیات و اجتهاد در شرعیات معتبر است؛ به طوری که براساس جهد و تلاش بتوان حکم امر جدید (به دلیل عدم نصّ و دلالت) را یافت نمود.

دَلالَهٔ آیَهٔ– تَضمین آیَهٔ

دلالت آیه بر چیزی به معنای امکان استدلال بر آن چیز می باشد؛ به طور مثال «الحَمدُ لله» دلالت بر معرفت خدا می نماید زیرا تا وقتی که شناخت و معرفت نسبت به خالق پیدا نشود، نمی توان حمد و شکرش را به جای آورد. منظور از تضمین آیه، احتمال دادن آیه به جهت امری است که منعی به واسطه قیاس، سنّت و یا آیه دیگر بر آن وجود نداشته باشد؛ مانند آیه: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَهُٔ فَاقطَعُوا أیدِیَهُما (مائده، ۳۸)؛ با وجود آن که احتمال قطع دست به جهت سرقت حتی یک سکه کوچک نیز در آیه می رود ولی به دلیل موانعی که بدان اشاره گردید، آیه متضمن وجوب قطع در چنین حالتی نمی باشد.

مَعرِفَهٔ– عِلم

معرفت اخص از علم است زیرا منظور از معرفت، علم به ذات هر چیزی به طور مفصل و مجزی را گویند. در حالی که علم به صورت مجمل و مفصل می باشد. همچنین معرفت، علم به امور از جهت اثر و دلیل است. به بیانی دیگر، معرفت تمییز دادن معلومات شناخته شده است. بنابراین هر معرفتی علم است ولی هر علمی معرفت نمی باشد. زیرا لفظ معرفت، معنای تمییز دادن معلوم از غیر

{صفحه۵۸}

آن را می رساند. در حالی که علم چنین معنایی را در بر نمی گیرد. نظر اهل لغت آن است که فعل علم در حالت متعدی نیازمند دو مفعول می باشد و در حالتی که یک مفعول در جمله وجود داشت، مراد از علم در آن موقعیت، معرفت می باشد؛ مانند آیه: لا تعلمونَهُمُ اللهُ یَعلَمُهُم (انفال، ۶۰) که مقصود از علم در این آیه، معرفت می باشد.

عِلم– یَقین

علم، اعتقاد به چیزی از طریقی قابل اطمینان به همان صورتی است که آن چیز وجود دارد. یقین آرامش نفس و شادمانی سینه به واسطه علمی است که به دست آمده است. همچنین موقِن، عالِم به امری را بعد از حیرتِ شکّ گویند و شاهد موضوع آن است که شکّ ضد یقین است. از جمله تمایزات علم و یقین آن است که اگر نسبت به امری علم وجود داشته باشد، دیگر اضافه شدن علم نسبت به آن امر معلوم، معنایی ندارد ولی در مقابل هر گاه نسبت به امری اعتقاد داشته باشیم، یقین ما در هر مرحله که شک ها از

بین می رود، فزونی می یابد.

عِلم– شُعور

شعور آن علمی است که از جنبه دقیقی چون دقت مو (شَعر) بـدان دست یازیـده شود. به همین دلیـل است که به شاعر، شاعر گفته می شود زیرا او در فهم معانی دقیق و تیزبین است. همچنین به جو نیز به دلیل باریکی اش شَعیر گفته

{صفحه۵۹}

می شود. برخی نیز معتقدنـد، مراد از شـعور، درک بـا مشـاعر و یـا همـان حواس می باشـد؛ چنان که احساس نیز به معنای ادراک با حواس است.

بَصیر– مُستَبصِر

بصـیر به دو شـکل است: الف) نوعی ادراک به اصل آن از بَصَر (دیدن) بوده و آن صحت دیدن می باشد و مُبصِر نیز از همین ریشه است. ب) بصـیر به معنای عالِم و بصـیرت به معنای عِلم است. اما منظور از مستبصـر، عالم به چیزی است بعـد از آن که علم را طلب نموده باشد. به همین دلیل خداوند بصیر بوده و مستبصر نمی باشد. زیرا استبصار، توضیح امری برای روشن شدن آن می باشد و این در حالی است که هیچ امری بر خداوند پوشیده نبوده و نیازمند توضیح نیست.

عَین– بَصَر

عین همان ابزار دیدن و یا همان حدقه است و بصـر اسمی است برای دیدن. البته اگر بصر به معنای چشم نیز به کار رفت، استعمالش در این موقعیت مَجاز می باشـد. همچنین علم به چیزی هنگامی که آن آگاهی بسـیار آشـکار باشد را بصـر گویند. به عبارتی دیگر، اگر به کسـی گفته شود در امری دارای بصر است (فیه بَصَرٌ)، بدین معناست که آگاهیش به موضوع چنان است که گویی آن را می بیند.

{صفحه۶۰}

تَلقین– تَعلیم

تلقین فقـط در کلاـم است ولی تعلیم غیر آن را نیز شامل می گردد. از جمله تفاوت های دیگر این دو واژه آن است که تعلیم صـرفاً برای یک مرتبه ولی تلقین جهت چنـدین مرتبه می باشد. همچنین تلقین به معنای القاء سـخن با گفتار و وضع حروف در مواضـعش می باشـد لیکن تعلیم چنین معنایی را در نـدارد. بر این اساس گفته نمی شود: خداوند به انسان تلقین می کند زیرا خداوند با دو لب با انسان سخن نمی گوید. از این رو صحیح آن است که از واژه علم استفاده شود: عَلَّمَ الإِنسانَ مَا لَم یَعلَم (علق، ۵)

رَسَخ– عَلِمَ

رسخ، دانسـتن چیزی به دلایل فراوان و یا به ضرورتی است که دیگر امکان از بین رفتن آن دانش وجود نداشته باشد. اصل این واژه به معنای پابرجا ماندن بر مبنایی است که موضوع بدان تعلق دارد. همچنین هنگامی که چیزی به دلیلی که تاکنون بیان نشده، دانسـته شود در این حالت از واژه رسخ استفاده می شود.

اِلهام– المَعرِفَةُ الضَّروريَّة

الهام همان آشکار شدن معارف در قلب است؛ به طوری که انجام خیر و یا ترک شرّ شناخته شود. معارف ضروری به چهار صورت انجام می پذیرد: مشاهده، تجربه، اخبار تواتر و عقل.

{صفحه ۶۱}

مُتَحَقِّق– عالِم

متحقق جوینده است که به دنبال حق معنا بوده و نهایتاً آن را نیز درک می نماید؛ مانند عالم که به دنبال علم است. تحقق بعد از شک روی می دهد و از این رو نمی توان گفت که خداوند متحقق است.

عَقل– عِلم– أرب

عقل، اول علمی را گویند که انسان را از زشتی ها منع می نماید و هرکس که این قوه بازدارنده اش قوی تر باشد، عاقل تر است. به عبارتی دیگر، عقل مانع از افتادن صاحبش در زشتی می گردد. هنگامی که عرب می گوید: عَقَلَ البَعیر؛ منظور آن است که شتر را بسته و مانع از برخاستن او شده است. عِقال نیز به معنای نگهداری شتر از برخاستن است. پس بدین معنا نمی توان خداوند را به عقل توصیف نمود. برخی دیگر قائلند، عقل به معنای حفظ است و بدین معنا شاید بتوان خداوند را به عقل توصیف نمود زیرا خداوند حافظ است اما این واژه مصطلح نمی باشد. همچنین گفته شده است که عقل به معنای حصر و حبس است؛ مثل: عَقَلَ الصَبّی که به معنای یافتن معارفی است که حدود بچه گی را متمایز می گرداند و یا به معارفی که معلومات را محصور می کند نیز عقل گفته می شود. چنان که عبارت: اَعقِل ما یُقال لَک؛ یعنی معلوماتت را محصور کن (جمع کن) تا از یادت نرود. بر همین اساس واژه عاقِله (زندان بان) به معنای کسی است که دیگری را به بند کشیده و محبوس نموده است. بدین

{صفحه ۶۲}

ترتیب و براساس معنای حصر از عقل نیز نمی توان اظهار داشت که خداوند معقول است زیرا خداوند محصور در علوم نبوده و نمی توان به آن احاطه نمود. معنای دیگر عقل، علم به زشتی ها و منع از ارتکاب به آن ها معرفی شده است. چه آن که اهل بهشت نیز عاقل اند زیرا ایشان از ارتکاب به زشتی ها ممانعت می کنند. در نهایت اضافه می گردد که خلاف عقل، حَمق و خلاف علم نیز جهل است.

وفور عقل را أرب گویند.

لُبّ– عَقل

لبّ، معنای خالص صفات موصوف را می رساند ولی عقل، معلومات نسبت به موصوف را محصور می نماید. بدین ترتیب لُباب الشَّیء یعنی خالص هر چیز. از آن جایی که خداوند را نمی توان به معانی که بعضی از آن ها خالص ترند توصیف نمود، به همین دلیل خداوند را به لبّ نیز نمی توان وصف نمود.

نُهی– عَقل

نُهی جمع نُهیَۀ است و به نهایت معارفی گفته می شود که در مقام تمایز، اطفال بدان احتیاج ندارند. همچنین معنای منتهی شدن نیز برای آن ذکر شده است. چنان که آبگیر را نِهیاً می نامند زیرا سیل به آن جا منتهی می شود. البته تَنهیَۀ (مفرد) و جمع آن تَناهی نیز

مکانی است که سیل بدان جا منتهی می شود.

{صفحه۶۳}

حِجا- عَقل

ثبات عقل را حجا گویند.

ذِهن- عَقل

ذهن نقیض بـدفهمی بوده و آن عبـارت است از حفـظ کردن آن چه به انسـان آموزش داده می شود. از این رو خداونـد به این واژه توصیف نمی شود زیرا لازمه اش توصیف به تعلّم است که در مورد ذات حق معنا ندارد.

فِطنَة- عَقل

فطنة، هشدار و تنبهی است بر معنا و ضد آن غفلت می باشد. واژه طَبانة نیز مشابه همین لغت است. فطنة ابتدای شناخت از وجهی که دشوار است را گویند. پس هر فطنة، علم است ولی هر علمی، فطنة نیست.

فَطِنَة- ذَکاء

ذکـاء تمـام نمودن فطنـة است؛ به طور مثـال: ذکَّت النّار، یعنی شـعله ور نمودن آتش. خورشـید نیز به جهت تمام بودن نورش، ذُکاء نامیده می شود. تَذکیه نیز تمام نمودن ذبح و قربانی کردن است. بنابراین در ذَکاء معنای تمام و فزونی نسبت به فطنة وجود دارد.

{صفحه۶۴}

فَطِنَة- حِذق- کَیس

کیس همان سـرعت حرکت در امور و دریافت معانی آن چه موردنظر است از غیر آن را گوینـد؛ جمله: غُلامٌ کَیسٌ به معنای غلامی است که مقصود از اوامر را به سـرعت دریافت نموده و زیادتی آن را رها می نماید. البته کیس از نوع علوم به شـمار نمی رود. اصل حـذق به معنـای قطع کردن است؛ به عنوان مثال: حَـِذَقَ الصَبِیّ القُرآن مَعناه، یعنی کودک به آخر قرآن رسـیده و یادگیری اش قطع شده و در حفظ نیز به نهایت رسـیده است. منظور از حاذق در هر صـنعت کسی است که به نهایت آن رشته دست یازیده و فراگیری اش قطع و پایـان یافته است. از آن جایی که پایان و انقطاعی بر معلومات خداونـد نمی توان در نظر گرفت، از این رو ذات حق قابل توصیف به حذق نمی باشد.

ألمَعی- لَوذَعی

مراد از لوذعی کسی است که دارای سرعت بالایی در دریافت مسایل باشد. از همین ریشه، لَذَعَ النّار به معنای سوزاندن آتش است. ألمعی شخص دانایی است که عاقبت کارها را با کوچک ترین اشارتی تبیین می نماید.

فَطِنَة- نَفاذ

انسانی نافـذ است که فکرش بـدان جایی می رسـد که فکر احمق بـدان دست پیـدا نمی کند. زیادتی در فطنة را نفاذ گویند. در این

صورت کودک نیز می تواند متصف به این صفات باشد ولی نفاذ صرفاً برای انسان وزین و کامل به
{صفحه۶۵}
کار می رود و برای کودک که از جهاتی هنوز ناقص است کاربرد ندارد.

قریحَۀ– طَبیعَۀ

طبیعت همان است که انسان از آن سرشته شده و یا خلق شده است. در خصوص قریحه گفته شده که آن چیزی است که بدون هیچ زحمتی از طبیعت خارج می شود. اصل این لغت را به معنای خلوص می دانند که چیزی با آن مخلوط نشده باشد؛ همانند: ماءٌ قَراح که به معنای آب خالص است، اما قَرح و قَرحَۀ که با قریۀ از یک ریشه می باشد به معنای زخم می باشد.

عَلّام– عَلّامَۀ

صفت علام صفت مبالغه بر وزن فَعّال است و هاء که در انتهای آن افزوده شده نمایان گر گروه و جماعت علماء می باشد که بدین وسیله نیز تأنیث شده است. بر همین اساس است که به خداوند عَلّام اطلاق شده و عَلّامۀ (گروهی از علماء) گفته نمی شود.

فَهم– عِلم

منظور از فهم، علم به معانی کلام را در همان هنگامه شنیدنش گویند؛ به عنوان نمونه جمله: عجم زمان عربی را نمی فهمد؛ در این جمله به دلیل این که مقصود آگاهی از کلام به محض شنیدن آن است از واژه فهم استفاده شده و علم به کار نرفته است. بنابراین خداوند را به فهم نمی توان توصیف نمود زیرا
{صفحه۶۶}
حضرتش، عالم به همه چیز بدون نیاز به هرگونه گفتاری می باشد. البته برخی معتقدند فهم علاوه بر کلام در اشاره نیز استعمال می شود. چه آن که اشاره نیز از لحاظ دلالت بر معنا، کارکردی مشابه کلام دارد.

عِلم– فِقه

فقه همان علم به اقتضای کلامی است که با تأمل به دست آمده باشد. بر این مبنا خداوند به فقه توصیف نمی شود زیرا حضرتش را به تأمل نمی توان وصف نمود. پس فقه که تأمل جهت شناخت می باشد تنها جهت معنای کلام استعمال می شود؛ چنان که در آیه آمده است: لا یَکَادُونَ یَفقَهُونَ قَولاً (کهف، ۹۳) و آیه: وَ إِن مِّن شَیءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمدَهِ وَلَکِن لاَّتَفقَهُونَ تَسبِیحَهُم (اسراء، ۴۴) که البته با توجه به قرینه موجود، در این آیه منظور فهمیدن تسبیح می باشد. همچنین است که علم شرع را نیز فقه گویند زیرا بر مبنای شناخت کلام خدا و رسولش پایه ریزی شده است.

عالِم– عَلیم

عالم (بر وزن فاعِل) از ریشه فعلی متعدی بوده و دلالت بر معلوم (مفعول) دارد ولی علیم (بر وزن فَعیل) متعدی نمی شود. به عبارتی دیگر، اگر معلومی محقق شود، علیم آن را می داند؛ به طور مشابه: انسانی را شنوا (سمیع) گویند که کَر نباشد و کسی را بینا (بصیر) نامند که کور نباشد، یعنی مانعی در ادراک این حواس نداشته باشد و از این رو لزومی به وجود چیزی برای شنیدن و یا دیدن

{صفحه۶۷}

نیست. چنان که اگر کسی چشم خود را بسته باشد و صدایی نیز در محیط نباشد، می توان گفت که او بینا و شنواست. اما بیننده (مُبصِر) و شنونده (سامِع) وقتی استعمال می شود که چیزی دیده و یا صدای خاصی شنیده شود. پس عالم و علیم دو صفت می باشند که تفاوت شان با ذکر مثال بیان گردید.

سَمع – أَصغاء

سمع همان ادراک مسموع (چیر قابل شنیدن) به صورت غیرارادی است و همچنین اسم آلتی است برای گوش. اصغاء (گوش سپردن) به معنای طلب نمودن درک مسموع و متوجه نمودن گوش به آن سمت به صورت ارادی است؛ همان طور که در این آیه اشاره شده است: فَقَد صَغَت قُلُوبُکُمَا (تحریم، ۴).

سَمع – اِستِماع

منظور از استماع، بهره گرفتن از مسموع با گوش سپردن به آن است تا این که موضوع فهمیده شود. بنابراین در مورد خداوند استماع به کار نمی رود، اما سَماع اسمی است برای مسموع؛ به طوری که سخن رایج را سماعی گویند. البته معنای سمع (شنیدن) نیز برای سماع آورده شده است. همچنین تَسَمُّع نیز به معنای طلب نمودن شنیدن است؛ همانند تَعَلُّم که به معنای طلب عِلم است.

{صفحه۶۸}

عِلم – اِدراک

ادراک وابسته به مواردی خاص می باشد ولی علم این چنین نمی باشد. همچنین ادراک به معنای فهم امور از طریق برجسته ترین و مخصوص ترین اوصافش می باشد. علم صرفاً در مورد موجود قابل ادراک است و ادراک نیز روشی از روش های علم است. بدین ترتیب علم تنها از طریق آن چه قابل درک است، تقویت می شود. از همین روست که انسان آن چه در حال و گذشته دیده را فراموش نمی کند زیرا آن ها را درک نموده و بدین ترتیب آگاهی اش نسبت به آن امور تقویت شده است.

اِدراک – اِحساس

منظور از احساس، نوع خاصی از ادراک از طریق حواس می باشد. از این رو گفته شده است که ممکن است انسان امری را درک نماید ولی آن را حس نکرده باشد؛ مانند این که با چشمش چیزی را ببیند لیکن از آن غفلت نماید و همچنین گفته اند که انسان احمق، حس نمی کند. اما نظر اهل لغت این است که هر آن چه درک و فهم می شود (قابل شعور است)، حس گردیده و معنایش ادراک از طریق حواس است؛ همانند آیه: فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا (انبیاء، ۱۲) و آیه: فَتَحَسَّسُوا مِن یُوسُفَ وَأَخِیهِ (یوسف، ۸۷) یعنی به وسیله حواستان بشناسید. از این رو نمی توان گفت که: خداوند حس می کند؛ زیرا حس کردن متضمن ادراک از طریق حواس است.

{صفحه۶۹}

عِلم – حِسّ

حس همان اول علم است؛ چنان که در آیه آمده است: فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنهُمُ الكُفرَ (آل عمران، ۵۲) یعنی دانستن در وهله نخست. بر این اساس بدین معنا صحیح نیست که گفته شود: انسان وجود خودش را حس می نماید. البته اگر علم با نام حس و یا احساس خوانده شود، استعمال در این موقعیت مَجاز است زیرا همراه با احساس واقع شده و احساس نیز خود نوعی ادراک بوده و ابزارش نیز عبارت است از: چشم، گوش، بینی و دهان.

بدین ترتیب از آن جایی که قلب جزو حواس به شمار نمی رود و با توجه به آن که علم نیز از طریق قلب حاصل می شود [اَلعِلمُ نورٌ يَقذِفُهُ اللهُ فی قَلبِ مَن يَشاءُ (مصباح الشريعه، ص ۱۶)؛ مترجم]، بنابراین علم جزو ادراک نبوده و به عنوان حس نیز شناخته نمی شود.

اِدراک– وِجدان

وجدان بر خلاف نِشدان است که معنای خواستن و طلبیدن را می رساند. از این رو هنگامی که امری یافت شود (وَجَدَ) در حقیقت آن امر وجدان شده است. ادراک زمانی به کار می رود که امری در پیش افتاده و سپس ما در پی آن بوده و بدان دست پیدا می کنیم. اصل این لغت را به معنای بلوغ و رسیدن دانسته اند؛ مانند: ادراک الثَّمَرَةِ (= رسیدن میوه). حدی که متکلمین برای ادراک مشخص نموده اند همان ظهور و آشکار گشتن مقصود مورد نظر (مُدرک) است.

{صفحه ۷۰}

درخصوص فعل يَجِدُ نیز معنای يَعلَمُ (می داند) و مصدر وجود را ذکر نموده اند؛ مثل آیه: يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا (نساء، ۱۱۰). همچنین به مَعدوم (چیزی که از بین رفته است) مَوجود گفته نمی شود زیرا موجود به معنای مَعلوم است. زیرا همان طور که بیان شد، موجود از ریشه وَجَدَ بوده و این ریشه نیز معادل معنای عَلِمَ در نظر گرفته شده است. بدین ترتیب وجود نیز علم به موجود است و عالِم به وجود چیزی را واجِد آن گویند.

عِلم– بَصيرَة

منظور از بصیرت، تکامل علم و معرفت به امور را گویند و از همین روست که خداوند را به بصیرت نمی نامند زیرا علمش در نهایت بوده و تکامل یافتنی نمی باشد.

عِلم– دِرايَة

در مورد درایت گفته شده که به معنای فهم و نفی کننده سهو است. برخی نیز بیان داشته اند که درایت به معنای زیرکی در فریفتن دیگران است. اما طبق نظر دیگری، درایت معادل علم گرفته شده است. چنان که در جواب پرسشی که پاسخش را نمی دانیم گفته می شود: لا اَدری؛ معادل: لا اَعلَمُ، یعنی نمی دانم. در تکمیل این نظر گفته شده که دِرايَة بر وزن فِعالَة است که اکثر اسامی صنایع و حرفه ها بر وزن همین باب است و معنای این باب مشتمل شدن و در برگرفتن است؛ همانند: خِياطة و همچنین عِبارَت که به معنای در بر گرفتن مواردی

{صفحه ۷۱}

است. بدین ترتیب درایت، علمی است که مشتمل بر مَعلوم می گردد. همچنین معنای استیلاـ نیز برای این باب ذکر شده است. همچون: إمارَة. بر این اساس درایت به معنای استیلا و برتری علمی نیز می باشد.

عِلم– اِعتِقاد

اعتقـاد اسم جنس فعـل است و به هر حـالتی که بـاوری محکم در آن ایجاد شود، اطلاق می گردد. اصل اعتقاد نیز از عَقَـدَ به معنای بستن و گره زدن محکم با ریسمان و طناب می باشد. بدین ترتیب هر عالِمی معتقد نیست زیرا علم صرفاً آگاهی به موضوعی را می رساند. در حالی که اعتقاد به آن موضوع، باوری محکم و ناگسستنی را افاده می نماید.

عِلم– حِفظ

حفـظ همـان علم به معلوماتی از نوع شـنیده ها می باشـد و از همین روست که علم به دست آمـده از طریق مشاهـدات را حفظ نمی گویند. همچنین گفته شده است که مراد از حفظ، علم به امری در هر حال و بدون هر گونه فراموشـی یا جهل است. بر همین اساس است که حفاظ قرآن را به این نام خطاب می نمایند زیرا در همه حال قرآن در محفوظات ایشان قرار دارد.

عِلم– ذِکر

ذکر صرفاً بعد از فراموشی و نسیان استعمال می گردد، به همین جهت است
{صفحه۷۲}
که نمی توان خداونـد را به ذکر توصـیف نمود. پس متضاد سـهو است و علم متضاد جهل است [باتوجه به این موضوع، صـفت ذکر برای قرآن (ذِکرٌ وَ قُرآنٌ مُّبِیـــنٌ) (یس، ۶۹) نیز بـدین سـان تعبیر می شـود: انسـان بـه محتـوای قرآن علم داشـته است (عَلَّمَ القُرآنَ) (رحمان، ۲) ولی به دلیل فراموشی، قرآن همه آن معلومات را مجدداً یادآوری نموده است؛ مترجم].

خاطَرَ– ذَکَرَ

منظور از خاطر، مرور معنا در قلب است و مقصود از ذکر، وارد شدن معنا در نفس است.

تَذکیر– تَنبیه

ذکر نمودن چیزی هنگامی به کار می رود که علم نسـبت به آن وجود داشته سپس فراموشی در این خصوص ایجاد شده و به واسطه دلا‌یلی یـادآوری صورت می گیرد. این در حالی است که در تنبیه، علم به موضوعی پیش از تنبه دادن به آن ملاک نیست و ممکن است هیچ سابقه شناختی نسبت به آن امر وجود نداشته باشد.

عِلم– خَبَر

خبر همان علم به نهایت حقایق دانسـتنی ها و معلومات است؛ به طوری که خبر داشـتن از موضوعی معنایی بیش از علم داشتن به آن را افاده می نماید.
{صفحه۷۳}
برخی نیز گفته انـد، اصـل خبر به معنـای شـناخت مبـالغه آمیز بوده است که به دلیـل کثرت اسـتعمال معنـایش به شـناخت نهـایت و حقیقت امری تغییر یـافته است. همچنین بر همین ریشه، خـبیر نیز به معنـای کسـی است که کُنه و حقیقت موضـوعی را به خـوبی می شناسد.

یَحسُنُ– یَعلَمُ

برای فعل یحسن معنای دانستن را به صورت مَجاز ذکر نموده اند ولی اصل آن به معنای انجام فعلی به صورت نیکو (حسن) می باشد که البته به دلیل کثرت استعمال گاهی به جای علم به کار می رود ولی چنان که بیان شد از لحاظ معنا با آن تفاوت دارد.

عِلم– رُؤیَة

رؤیت فقط برای امری که موجود و البته محدود است کاربرد دارد ولی علم هم در مورد معدوم و هم موجود استفاده می شود. سه معنا برای رؤیت بیان شده است: الف) علم؛ مثل آیه: وَنَرَاهُ قَرِيبًا (معارج، ۷)، یعنی می دانیم که قیامت به زودی برپا می شود. ب) ظن؛ مانند آیه: إِنَّهُم يَرَونَهُ بَعِيداً (معارج، ۶)، یعنی گمان می کنند که قیامت دور است ولی این صحیح نبوده و نزد خداوند وقوعش نزدیک است. پ) سومین معنا نیز همان ظاهر لغت می باشد که به مفهوم نگاه با چشم است.

{صفحه۷۴}

عالِم– مُحیط

محیط به امری به معنای پیرامون آن گشتن است به صورتی که مانع از ورود و خروج چیزی شود. به برخی شواهد به جهت معانی مختلفی که برای محیط آورده شده است، اشاره می گردد: مثال ۱: وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُّحِيطًا (نساء، ۱۲۶)؛ محیط در این آیه مناسب است به معنای قدرت باشد یعنی هر چیزی در مقدورات خداوند قرار دارد. مانند چیزی که در دستان به طور کامل گرفته شده است. البته برخی نیز گفته اند، محیط در این آیه به معنای علم به جمیع وجوه اشیاء باشد. به هر ترتیب در صورتی که هر یک از دو معنای پیش گفته در نظر گرفته شود، منظور این خواهد بود که محیط در این آیه، علم و یا قدرت خداوند را از جمیع جهات درخصوص تمامی جوانب شیء افاده می نماید. مثال ۲: قَد أَحَاطَ بِكُلِّ شَيءٍ عِلمًا (طلاق، ۱۲)؛ با توجه به قرینه ای که در این آیه وجود دارد، محیط به معنای علم از جمیع جوانب می باشد. مثال ۳: قَد أَحَاطَ اللهُ بِهَا (فتح، ۲۱)؛ احاطه در این آیه مفهوم تملیک را در بر دارد. مثال ۴: واللهُ مُحِيطٌ بِالكافِرِينَ (بقره، ۱۹)؛ محیط در این آیه ترساندن شدید به واسطه غلبه خداوند را می رساند. این غلبه خداوند بر کافرین از جمیع جهات بوده و کلیّتی را درخصوص ایشان بیان می دارد. این در حالی است که اگر کسی به امری حتی از یک جهت نیز علم داشته باشد، او را عالِم به آن چیز گویند که این یکی از تفاوت های علم و محیط است. همچنین از دیگر تفاوت ها این است که اگر علم به امری بدون مشاهده آن باشد، علم به آن امر را نمی توان احاطه نامید.

{صفحه۷۵}

عَلِمَ به ذات– عَلِمَ لِذات

علم به ذات معادل علم ذات بوده که البته این نوع علم خالی از نقص و اشکال نیست ولی علم لِذات، علمی را گویند که عاری از هر گونه اشکال باشد.

عِلم– تَبیین

علم همان اعتقاد به امری به همان صورت موجود است به طوری که اطمینان نسبت به آن حاصل آید. این اعتقاد ممکن است پس از پوشیده شدن موضوع و یا عدم آن روی دهد. اما تبیین، علم به موضوعی صرفاً پس از پوشیده ماندن آن بوده و به تعبیری تلاش در جهت روشن نمودنش می باشد.

مَشهور – مَعروف

مشهور امری شناخته شده نزد جماعتی را گویند ولی معروف به امری شناخته شده حتی نزد یک نفر اطلاق می گردد.

عِلم– شَهادَهْ

شهادت اخص از علم است و به معنای علم به وجود و به تعبیری علم به موجودات می باشد لیکن علم در خصوص موجود و معدوم به کار می رود. همچنین شاهد در معنا نقیض غایب بوده و مفهوم ادراک از طریق حواس به ویژه مشاهده را می رساند.
{صفحه۷۶}

شاهِد– مُشاهِد

مشاهد به معنای ادراک کننده به جهت دیدن (نظر مشهورتر) و یا شنیدن است. بر این اساس در مورد خداوند مشاهد گفته نمی شود زیرا اقتضای مشاهده، ادراک از طریق حواس می باشد ولی در مورد شاهد چنین اقتضایی وجود ندارد.

شاهِد– حاضِر

شاهد بودن بر امری به منزله علم به آن است و به همین دلیل نیز شهادت از لحاظ حقوقی بدون علم فاقد اعتبار است. برخی معتقدند، شهادت در اصل به معنای ادراک چیزی از طریق شنیدن یا رؤیت نمودن است. بنابراین شهادت نیازمند علم به آن موضوع مورد شهادت (مشهود) می باشد اما حضور نیازی به علم امری که حاضر شده است (مَحضور) ندارد؛ به طور نمونه زمانی که مرگ فرا می رسد را احتضار و آن شخص که مرگش نزدیک است را مُحتَضَر گویند. چنان که مشاهده می شود، در این موقعیت از فعل شَهِدَ استفاده نشده است زیرا نمی توان مرگ را به علم توصیف نمود. واژه احتضار که به نظر هم ریشه با حاضر می باشد، دارای معنایی متفاوت با آن است و مفهوم خشم و غضب را افاده می کند؛ شاهد مثال آیه: فَأُولَئِكَ فِي العَذَابِ مُحضَرُونَ (روم، ۱۶)
{صفحه۷۷}

عالِم– حَکیم

سه معنا برای حکیم آورده شده است: الف) مُحکِم (حکم کننده) همانند: بَدیع و سَمیع که به ترتیب به معنای مُبدِع و مُسمِع هستند. ب) مُحکَم (استوار)؛ مثل آیه: فِيهَا يُفرَقُ كُلُّ أمرٍ حَكيمٍ (دخان، ۴). هنگامی که پروردگار به این صفت توصیف شود، منظور صفات فعل خداوند می باشد. پ) عالِم به احکام امور می باشد که اخص از صفت عالم بودن می باشد. در صورت توصیف خداوند به این صفت، حکیم از جمله صفات ذات برشمرده می شود.

اِعلام– اِخبار

اعلام به معنای نهادن علم در قلب یا ذهن کسی می باشد اما در اخبار و یا اظهار ممکن است علم به آن موضوع و یا عدم علم به آن وجود داشته باشد. از این روست که خداوند را مُخبِر نمی گویند زیرا بر خلاف اخبار که لزومی در قرار دادن علم در آن وجود ندارد، پروردگار علم را در قلب جای می نهد.

عِلم– تَقلید

علم همان اعتقاد به امری به همان صورت واقعی اش می باشد که از طریقی مورد اطمینان حاصل شده باشد. تقلید، پذیرش فرمان از کسی است که از اشتباه مصون نبوده و این روش نیز بدان هیچ حجتی می باشد [البته به نظر این جنبه منفی از واژه تقلید است که مفهوم تقلید کورکورانه را می رساند؛ مترجم]. این

{صفحه۷۸}

واژه از قَلَدَ به معنای الزام مشتق شده است. واژه هم خانواده آن نیز قَلّادَهٔ به معنای گردن آویز می باشد.

تَقلید– تَحیت

تحیت اعتقادی است که به صورت عادت درآمده و انسان بدون توجه به نظری که به ذهن انسان برخلاف آن خطور نموده عمل کند. بنابراین تفاوتش با تقلید در این است که تقلید تبعیت از کسی دیگر است اما در تحیت تقلیدی در کار نیست.

نِسیان– سَهو

نسیان در خصوص امری که قبلاً روی داده است به کار می رود؛ مانند این که امری را پیشتر آگاهی داشته ولی هم اکنون فراموش شده است. سهو کاربردش در جایی است که اصلاً موضوع واقع نشده است؛ مثل فراموش نمودن سجده در نماز که در عوضش نمازگزار می بایست سجده سهو به جا آورد زیرا اصلاً سجده ای به جا نیاورده است (عدم وقوع). فرق دیگر آن است که پیش از نسیان حتماً ذهنیتی از موضوع وجود داشته باشد ولی در سهو این قضیه شرط نبوده و ممکن است بدون هرگونه ذهنیتی نیز روی دهد. زیرا اصل سهو به معنای مخفی شدن معنا و ایجاد شدن مانعی بر سر ادراک آن می باشد. البته فرق دیگر نیز بدین صورت است که محال است امر واحدی در یک وقت مورد سهو واقع شود و در وقت دیگر واقع نشود اما در مورد نسیان

{صفحه۷۹}

این موضوع صادق نبوده و ممکن است امر یکسنی در یک زمان فراموش شده و در زمان دیگری یادآوری گردد.

سَهو– غَفلَهٔ

غفلت درخصوص امری است که وجود دارد ولی سهو در مورد امری است که وجود ندارد. تفاوت دیگر آن که غفلت در رابطه با فعل دیگران نیز به کار می رود ولی سهو این چنین نمی باشد.

سَهو– إغماء

منظور از اغماء سهوی است که از ناحیه بیماری ایجاد شده باشد. خواب نیز سهوی است که در هنگام سستی بدن ایجاد می شود.

ظَنّ– تَصَوُّر

ظن یکی از افعال قلب می باشد و در زمانی که نسبت به مسأله ای تردید وجود داشته باشد و یکی از این وجوه مورد تردید با توجه به علایم و نشانه ها بر طرف دیگری برتری داشته باشد، استعمال می شود و در این صورت اصطلاحاً «غلبه ظن» اطلاق می گردد. البته ظن در مورد امور قابل ادراک و غیر آن به کار می رود ولی تصور فقط در خصوص امور قابل ادراک استفاده می گردد؛ به

طوری که اگر چیزی درک شود، در حقیقت تصوری از آن نزد انسان شکل گرفته است. تمثل نیز همانند تصور است جز این که تصور از

{صفحه ۸۰}

لحاظ بلاغت، بلیغ تر به شمار می رود. چه آن که تصور نمودن چیزی به منزله دیدن صورت آن است ولی تمثل چیزی به معنای دیدن مثال آن می باشد.

تَصَوُّر – تَوَهُّم

تصور امری به معنای داشتن علم در آن خصوص نیز هست ولی توهم با علم همراه نمی باشد. به طوری که اگر امری در عقل تخیل شود، هنگامی که صحت آن از طریق علم اثبات گردد، توهم از بین می رود. برخی نیز معتقدند، توهم در خصوص امری ممکن است که در وقوعش مانعی نباشد؛ به عنوان نمونه: توهم این که شیئی در یک لحظه هم متحرک باشد و هم ساکن، امکان پذیر نیست.

ظَنّ – شَکّ

مراد از اشک، برابر بودن احتمال هر یک از جوانب یک موضوع است اما در ظن برتری یکی از این جوانب بر سایرین مطرح می باشد. بر این اساس در شک ممکن است به دلیل نبود دلیل و یا نشانه، یکی از این جوانب انتخاب گردد. اصل واژه شک به معنای جمع نمودن دو چیز و پنهان کردنش می باشد. همچنین از جمله تفاوت های ظن و شک می توان به این موضوع اشاره نمود که: ظن، قوت داشتن معنا بدون رسیدن به یک حالت ثابت است و این برخلاف شک است که معنای درنگ را می رساند.

{صفحه ۸۱}

ظَنّ – حُسبان

ظن نوعی اعتقاد همراه با علم تلقی می شود ولی حسبان اعتقاد به شمار نمی رود؛ همانند آیه: أَحَسِبَ النَّاسُ أن يُترَكُوا (عنکبوت، ۲) که حَسِبَ در این آیه به معنای گمانی بی پایه و اعتقاد است. همچنین گفته شده است که حسبان از حساب به معنای به شمار آوردن است.

شَکّ – اِرتیاب

بارزترین تفاوت شک و ارتیاب این است که ارتیاب در واقع همان شک همراه با تهمت می باشد.

رَيبَة – تُهمَة

ریبهٔ همان گمان بردن نسبت به یک خصلت ناپسند است که اصطلاحاً به آن مُریب گفته می شود و تهمت زدن به چیزی (مُتَّهم) علاوه بر این که می تواند صرفاً یک امر قلبی باشد، ممکن است بر زبان نیز جاری گردد. بر این اساس هر مریبی، متهم نیز هست ولی هر متهمی، مریب به شمار نمی رود.

شَکّ – اِمتِراء

امتراء به معنای خارج نمودن شبهه ای مشکل می باشد و به دنبال کثرت استعمال، شک را نیز مریهٔ و امتراء گفته اند. اصل این واژه از مریء به معنای خارج نمودن شیر از پستان است. از همین ریشه مراء نیز به معنای

{صفحه۸۲}

خارج نمودن مشکل از طریق رؤیت کردن و مناظره است.

عِلم– ظَنّ

در ظن ممکن است آن چه که گمان شده است محقق نشده و یا حتی خلاف آن واقع شود. در حالی که در علم آن چه بدان علم وجود دارد (معلوم) محقق می گردد. بدین ترتیب برخی گفته اند که ظن در قرآن به معنای شک است؛ مانند آیه: وَإِن هُم إِلاَّ یَظُنُّونَ (بقره، ۷۸).

ظَنّ– جَهل

جاهل خود را به سان یک عالم تصور می نماید و اجازه اعتقادی بر خلاف باور خود را نمی دهد و البته در این اعتقاد خود نیز استوار نمی باشد که این برخلاف ظن است که بیشتر تبیین گردید.

تَصَوُّر– تَخَیُّل

تصور همان تخیلی است که بر یک حالت ثابت نمی ماند و هنگامی که ثابت بماند دیگر بدان تصور اطلاق نمی گردد. از این رو اگر امری در زمانی تصور شده و در زمان دیگری تصور نشود، به آن تخیل گفته می شود. همچنین گویند که تخیل، تصور نمودن چیزی بر اساس برخی از اوصافش می باشد که البته این تخیل محقق نیز نمی شود. بدین ترتیب تخیل و توهم همانند ظن و شک منافی علم هستند.

{صفحه۸۳}

ظَنّ– تَقلید

مقلد از روی تقلید، اعتقاد به موضوعی دارد که این اعتقادش ارتباطی به ترجیح موضوع نسبت به مسایل دیگر ندارد ولی در ظن، شخصی که به یکی از وجوه موضوع گمان می برد، حتماً آن وجه موضوع از طریق نشانه ها دارای صفتی خاص و قابل ترجیح به سایر وجوه بوده است. البته ممکن است کسی در امری تقلید کند ولی شخصی ظن نماید که موضوع مورد تقلید بر خلاف گمان او می باشد.

حَمق– جَهل

منظور از حمق، جهل نمودن در امر روزمره ای است که از روی عادت اتفاق می افتد ولی جهل از لحاظ معنا، دامنه اش گسترده تر از امور مذکور است. اصل واژه حمق نیز به معنای ضعف است و احمق کسی است که عقلش ضعیف باشد.

رَقاعَهٔ– حَماقَهٔ

رقاعه همان حماقتی است که از سوی کسی دارای مقام و رتبه ممتاز و رفیع سر می زند که این جایگاه می تواند ناشی از ریاست، مال و یا موقعیت خاص باشد.

{صفحه۸۴}

مائِق – اَحمَق

مائق کسی است که به سرعت از گریه افتاده و به لحاظ شخصیتی نیز از قاطعیت و استواری برخوردار نمی باشد.

حَیاۀ – نَماء

حیات زمانی روی می دهد که امر موردنظر به صورت جملگی و به سان یک امر واحد درآمده و حایز صفات موجود زنده شود؛ مثل آیه: فَأَحیَینَا بِهِ الأَرضَ بَعدَ مَوتِهَا (فاطر،۹)، یعنی همان طور که از موجود زنده می توان بهره برد، زمین نیز به حالتی درآورده شده که می توان از آن بهره جست. صفت حَیّ خداوند نیز نه از روی حقیقت بلکه تقدیراً از حیات گرفته شده است. چنان که صفت موجود نیز از وجود گرفته شده است زیرا چنان که توضیح داده شده، حیات از یک مقطعی برای موجود روی می دهد؛ این درحالی است که خداوند از ازل به واسطه خودش زنده و پایدار بوده است. منظور از نماء نیز رشد تدریجی است که از درون یک موجود روی می دهد. از این رو اگر به مال کسی ارث اضافه گردد، در خصوص این زیادتی مال نمی توان گفت که نمو پیدا کرده زیرا این افزایش و زیاده مربوط به عامل بیرونی بوده است. بدین ترتیب فرق بین زیاد شدن و نماء نیز روشن گردید.

حَیَوان – حَیّ

حیوان همان حی است که دارای نوع و جنس بوده و درخصوص واحد

{صفحه۸۵}

و یا جمع اطلاق می گردد؛ همانند آیه: وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِیَ الحَیَوَانُ (عنکبوت، ۶۴). البته برخی نیز معتقدند که حیوان، معنای بقاء را افاده می نماید.

عَیش – حَیاۀ

مراد از عیش، سبب تداوم حیات از اموری همچون خوردن و نوشیدن است؛ چنان که معیشت نیز همین معنا را می رساند.

روح – حَیاۀ

روح همان نشانه های حیات بوده و حیات نیز امری عَرَضی است که بر انسان عارض می شود. روح جسم رقیقی از جنس باد (ریح) است. اصل روح و ریح یکی است و از همین روست که درخصوص روح از دمیدن (نَفَخ) استفاده می شود. همچنین جبرئیل (علیه السلام) نیز روح نامیده می شود زیرا همان طور که مردم از دین بهره مند می گردند، از ایشان نیز بهره می برند. بر همین معنا، قرآن نیز روح خوانده شده است.

مُهجَۀ – نَفس – ذات – روح

مهجه خون خالص انسان است که وقتی از بدن خارج شود، روح نیز مفارقت می نماید. به تعبیری دیگر، همان خون قلب می باشد. نفس نیز لفظ مشترکی است که برخی مواقع به معنای روح و در مواردی معنای ذات از آن مستفاد می گردد و به عنوان تأکید استفاده می شود. همچنین درخصوص

{صفحه۸۶}

ذات می توان گفت که هر چیزی (شیء) ذات است و هر ذاتی یک چیز است. تنها فرقشان این است که ذات حتماً می بایست به اسم دیگری اضافه شود؛ مانند: ذات انسان.

قَتل– مَوت

قتل به معنای از بین بردن نیروی لازمه جهت ادامه حیات است و برخی نیز معتقدند به مفهوم از بین بردن حرکت است. موت (مرگ) امری است که بر انسان عارض شده و بر خلاف قتل که هیأت انسانی از بین می رود (مثل: بریدن رگ)، ممکن است هیأت انسانی سالم باشد ولی به هر حال زمان مرگش فرارسیده باشد. البته مرگ در مواردی نیز به عنوان استعاره به کار می رود که عبارتند از: مرگ قلب هنگامی که پلید می شود؛ مرگ تجارت زمانی که کساد می گردد و مرگ زمین موقعی که آباد نگردد.

ذِبح– قَتل

ذبح عملی است که روش انجام آن روشن است لیکن در قتل مقصود کشتن می باشد ولی روش آن مبهم است و از این رو فقها از اجیر نمودن کسی برای اجرای حکم قصاص قتل منع نموده اند زیرا مشخص نیست که کشتن به چند ضربه، با چه ابزاری و به چه کیفیتی انجام می پذیرد. در مقابل نیز منعی بر ذبح گوسفند که آداب آن شفاف است، قرار داده نشده است.
{صفحه۸۷}

نَفاد– فَناء

نفاد همان فناء شدن آخر چیزی بعد از فناء شدن اول آن می باشد و به عبارتی دیگر، امری که به یکباره از بین می رود را نفاد نمی گویند؛ به طور مثال: درخصوص تمام شدن و یا از بین رفتن توشه و یا غذا از واژه نفاد استفاده می شود زیرا از بین رفتن آن تدرجیی است ولی فناء این گونه نمی باشد.

اِهلاک– اِعدام

اهلاک اعم از اعدام است و به معنای از بین رفتن توان جسمی انسان و حواس آن می باشد. اما اعدام نقیض ایجاد بوده و اخص از اهلاک است. از این رو هر اعدامی، هلاکت به شمار می رود ولی هر هلاکتی، اعدام تلقی نمی شود.

قُدرَۀ– حَیاۀ

تفاوت هایی که برای این دو واژه بر شمرده اند عبارتست از: الف) قدرت یک موجود زنده با استمرار حیات آن کاسته شده و یا از بین می رود ولی خللی در کیفیت حیات آن وارد نمی گردد؛ چنان که در هنگام مریضی و یا پیری بسیاری از افعالی که انسان قبلاً قادر به انجام آن ها بوده، از او سلب می گردد. ب) یک عضو می تواند حیات داشته باشد ولی قدرت و توانایی انجام کاری نداشته باشد؛ به طور مثال: گوش انسان ممکن است از لحاظ ظاهر جزیی از بدن بوده و سالم به نظر آید ولی در واقع قادر به شنیدن نباشد.
{صفحه۸۸}

قُدرَۀ– قَهر

قـدرت به مواردی تعلق می گیرد (مَقـدوراتی) که تفـاوتی از لحـاظ کوچـک یا بزرگ بودن شأن آن ها وجود نـدارد. این در حالی است که قهر صـرفاً در خصوص مقـدورات بزرگ به کار می رود؛ هماننـد: مَلِك قاهر که مراد مبالغه در قدرت ملك می باشد و از صفت قادر استفاده نشده زیرا قادر در مقایسه با قاهر، عظمت (متعلق قدرت) مقدور را نمی رساند.

غَلَبَة– قَهر

غلبه به واسطه برتری از لحاظ قدرت و علم صورت می گیرد لیکن قهر تنها به برتری از لحاظ قدرت اطلاق می گردد.

غَلَبَة– قُدرَة

غلبه فعلی است که از فاعل آن یعنی غالب صادر می شود ولی فعل قدرت را نمی توان به فاعل آن یعنی قادر منتسب نمود؛ مثل آیه: وَهُم مِّن بَعدِ غَلَبِهِم سَيَغلِبُونَ (روم،۳). همچنین ترکیب «غالب قادر» به معنای شکسـتن مقتـدرانه حـدّ چیزی با وجود مقاومت آن می باشد و ترکیب «قاهر قادر» به منزله چیرگی بر امور سخت است.

مُقيت– قادِر

طبق نظری، مقیت معنای علم به چیزی علاوه بر قدرت بر آن را

{صفحه۸۹}

می رسانـد؛ همانند آیه: وَكَانَ اللّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ مُّقِيتاً (نساء، ۸۵). برخی نیز معتقدنـد، مقیت بر چیزی به منزله وقوف داشـتن بر آن است. همچنین طبق دیـدگاه دیگر (مطـابق نظر الخلیـل)، مقیت به معنـای حافـظ است. چنان که قُوّت (مقیت از این واژه مشـتق شـده است) نیز نفس را حفظ می نماید؛ بدین ترتیب مقیت، کسـی است که به اندازه نیاز هر موجودی به او مرتبه ای از حفظ و نگهداری را بخشیده است.

قَوِیّ– قادِر

قوی کسـی است که هم بر یـک امری خـاص توانا بوده و هم بر امری بیش از آن نیز قادر است. به عبارتی دیگر، قـدرتش نسـبت به دیگران برتری دارد؛ از این رو قوی را قادری که دارای جایگاه بزرگ است نیز می گویند.

قادِرٌ عَلَيه– قادرٌ عَلى فِعلِه

قادر علیه به معنای توانایی بر تغییر یک امر موجود می باشد؛ به طور نمونه: قادر بودن بر سـنگ به معنای برداشتن و گذاشتن آن می باشد و قادر بر نفس نیز به معنای حفظ و منع از درگیری است اما قادر علی فعله، معنای توانایی ایجاد امری را می رساند.

قادِرٌ عَلَى الشَّيء– مالِكٌ لَه

مَلِك در جمله ممکن است به مقدور (متعلق قدرت) و یا غیر آن اضافه شود؛

{صفحه۹۰}

مثل این که کسـی مالك اموال است. چنان که ملاحظه می گردد، واژه مالك در این عبارت به اموال (متعلق آن) اضافه شـده است.

این در حالی است که مالک بودن بر اموال، معنای قادر بودن بر آن ها را نمی رساند زیرا قادر بر چیزی (همان طور که در واژگان مترادف قبلی اشاره گردید)، توانایی بر ایجاد را می رساند لیکن مالک بر چیزی لزوماً توانایی ایجاد آن را نداشته و صرفاً امکان دخل و تصرف را داراست. همچنین مالک را به معنای قادر نیز گفته اند؛ مثل آیه: مَلِكِ يَومِ الدِّينِ (حمد، ۴).

شِدَّهٔ– قُوَّهٔ

شدت در اصل مبالغه در توصیف نمودن صلابت چیزی است و از لحاظ معنا هم خانواده قدرت نمی باشد. اما قوت از لحاظ معنا هم ردیف قدرت است و در آیه: كَانُوا أَشَدَّ مِنهُم قُوَّةً (روم، ۹)، منظور از قوت، قوی تر بودن آن هاست. همچنین: ذُوالقُوَّةِ المَتِينُ (ذاریات،۵۸)، یعنی دارای جایگاهی بزرگ از لحاظ قدرت است.

شِدَّهٔ– جَلد

جلد همان صلابت و استواری بدن است و به پوست نیز در عربی به دلیل محکم بودن آن نسبت به گوشت، جلد گفته می شود. همچنین گفته اند که جلد معنای قوت و صبر را نیز در بر دارد.

{صفحه۹۱}

شِدَّهٔ– صُعوبَهٔ

صعوبت در افعال فقط کاربرد داشته و از لحاظ بلاغت نیز واژه بلیغ تری نسبت به شدت به شمار می رود. از این رو واژه شدید، معنای صعب را افاده نمی کند ولی صعب همراه با شدت است. همچنین صعب در امری، معنای غلبه در امری که بدان پرداخته می شود را نیز می رساند.

مِتانَهٔ– قُوَّهٔ

متانت همان صلابت در مرتبه ای عالی را گویند و اصل آن متن و جمع آن نیز متان است. همچنین معنای پشت یا سطح نیز برای آن گفته شده است؛ در مثال آیه: ذو القوهٔ متین، متین مبالغه در وصف است زیرا متانت نقیض رخوت و ناتوانی است و در حقیقت ترکیب قوت و متانت نقیض ترکیب ضعف و رخوت می باشد.

مِنَّهٔ– قُدرَهٔ

منت معنای قدرت را می رساند به طوری که اعمال سخت به وسیله آن قطع می گردد. اصل این کلمه نیز همین معنای قطع را ایفاد می کند؛ مثل آیه: أجرٌ غَيرُ مَمنُونٍ (فصلت،۸)، یعنی اجری که قطع نمی شود. همچنین از هم خانواده های این واژه می توان به مواردی اشاره نمود که در همگی آن ها معنای قطع مشترک است: واژه ممنون به معنی سرنوشت است زیرا این کلمه معنای قطع نمودن تصرف را می رساند. واژه امتنان نیز به معنای نعمت است

{صفحه۹۲}

زیرا معنای قطع نمودن شکر را در بر دارد.

صَلابَهٔ– شِدَّهٔ

منظور از صلابت، بستن محکم اجزا به یکدیگر می باشد؛ به طوری که خللی در میان نباشد. شدت مرتبه ای بالاتر از آن بوده و چسباندن اجزا به یکدیگر را می رساند و نوعی مبالغه در توصیف به شمار می رود.

شَهامَهٔ– قُوَّهٔ

شهامت، سخت بودن را گویند که به همین مناسبت نیز جوجه تیغی را به این صفت توصیف می کنند. قوت نیز که پیشتر اشاره گردید.

جَزالَهٔ– شَهامَهٔ

اصل جزاله به معنای قطع نمودن به شدت است و اصطلاحاً نیز به معنای استواری در امور است.

بَسالَهٔ– شُجاعَهٔ

بسال به معنای به خطر انداختن جان با شدت و قوت می باشد که در اصل حرام است اما شجاعت، جرأت در اموری است که خواه ضعیف و یا قوی باشد. واژه جرأت نیز نیروی قلبی است که انسان را به سمت اقدام جهت ناملایمات دعوت می نماید. از این رو شجاعت از جرأت بوده و بسالت از شدت و قوت است.

{صفحه۹۳}

نَجدَهٔ– شُجاعَهٔ

نجدهٔ به معنای نیکویی بدن بوده و اصل این واژه نیز به معنای سرزمین بلند و مرتفع است؛ چنان که در عربستان نیز منطقه ای به همین دلیل نجد نام گذاری شده است. به شجاعت نیز نجدهٔ گفته می شود زیرا اکثر اوقات شجاعت با تمام بدن بروز می نماید.

قَسوَهٔ– صَلابَهٔ

قسوت در موقعیت به کار می رود که علاجی پس از آن نباشد ولی صلابت این گونه نمی باشد؛ به طور مثال: در خصوص قلب از قسوت استفاده می شود: ثُمَّ قَسَت قُلُوبُکُم (بقره، ۷۴).

صِحَّهٔ– قُدرَهٔ

اسم مکان و ابزار با صحت توصیف می شوند ولی قدرت به جمله تعلق می گیرد؛ به طور مثال جملات: عَینٌ (چشم) صَحیحَهٔ و حاسَّهٌ (حواس) صَحیحَهٔ، درست است ولی عبارت های: عَینٌ قادِرَهٔ و حاسَّهٌ قادِرَهٔ، نادرست است.

صِحَّهٔ– عافیَهٔ

صحت نسبت به عافیت عمومیت دارد به طوری که در مورد انسان و غیر آن به کار می رود لیکن عافیت فقط در مورد انسان و در مقابل مریضی استفاده

{صفحه۹۴}

می شود. البته اصل واژه عافیت به معنای ترک است؛ چنان که در این آیه نیز همین معنا مراد است: فَمَن عُفِیَ لَهُ مِن أخِیهِ شَیءٌ (بقره، ۱۷۸). از این رو عفو نمودن گناه نیز به معنای ترک و واگذاشتن عقوبت از آن است. همچنین عبارت: خدا مریضی او را عافیت دهد، یعنی به امر خدا مریضی او را ترک نماید.

سَلامَهٔ– صِحَّظ

سلامت نقیض هلاکت می باشد ولی صحت نقیض مرض است. اما گاهی به دلیل کثرت استعمال، درخصوص دور شدن عیب نیز سلامت به کار برده می شود. سلامت نزد متکلمین به معنای از بین رفتن موانع و آفات می باشد؛ از این رو به دلیل عدم ورود آفات از سوی خداوند، صفت سالم درخصوص ذات حق کاربردی ندارد. همچنین صحت نیز به دلیل آن که اقتضای مریضی می نماید نیز در مورد ذات حق جایز نمی باشد.

طاقَهُ– قُدرَهُ

طاقت نهایت قدرت و امکان را گویند و به همین دلیل نیز خداوند را مطیق نمی گویند زیرا قدرت او بی پایان است.

اِستِطاعَهُ– قُدرَهُ

استطاعت به این معناست که تمام اعضا و جوارح برای انجام فعلی

{صفحه۹۵}

فرمانبردار و مطیع باشند. البته معنای اجابت نیز برای آن آورده شده است: هَل یَستَطِیعُ رَبُّکَ (مائده، ۱۱۲)، یعنی آیا پروردگارت را به آن چه می خواهد اجابت می کند؟ اما در این آیه: لَا یَستَطِیعُونَ سَمعًا (کهف، ۱۰۱). منظور آن است که شنیدن قرآن برای ایشان سنگین است نه این که نمی توانند بشنوند.

عَزیر– قاهِر

عزیر به معنای کسی است که آزار و اذیتی به او نمی رسد و در حقیقت مانعی بر سر آن وجود ندارد؛ به همین جهت عقاب را عزیزهٔ گویند زیرا آشیانه این پرنده در بالاترین نقاط کوه بوده و خطر و یا آزاری نمی تواند به او برسد اما قاهر معنای عزّ را نیز در بر دارد. چنان که فعل قَهَرَ به معنای غلبه نمودن و صاحب قدرت شدن است به طوری که امر بر دیگران نافذ و اجرا شود.

عَزیز– عَزیزی

عزیزی به معنای حبیب و عشقم می باشد که اگر او را از دست دهی، این امر به دلیل گرایش قلبی به وی بزرگ و سنگین است. با توجه به معنای عزیز که پیشتر اشاره شد تفاوت این دو واژه روشن است. البته این تفاوت عمومیت ندارد، چه این که سید و سیدی چنین تفاوت معنایی قابل ملاحظه ای با یکدیگر ندارند.

{صفحه۹۶}

مُتَمَکِّن– قادِر

تمکّن معنای توانایی بر ابزار و مکان را افاده می نماید؛ مثل آیه: مَّکَّنَّاهُم فی الأرضِ مَا لَم نُمَکِّن لَّکُم (انعام، ۶) که توانمند نمودن در حد در اختیار گذاردن مکان منظور است. اما قادر، مطلق بوده و توانایی به صورت کلی و عمومی را افاده می کند.

تَمکین– اِقدار

تمکین به معنای مهیا شدن ابزار انجام صحیح فعل است و در مقابل تعذر قرار دارد و به محض آماده شدن مقدماتش از ابزار، قوا و

... می توان از فعل تمکین استفاده نمود. اما اقدار به معنای قدرت دادن بوده و در مقابل عجز قرار دارد؛ به عنوان نمونه: ممکن است کسی قادر بر نوشتن باشد ولی به دلیل عدم وجود ابزار مربوطه، این امر برایش ممکن نباشد.

عَجز – مَنع

عجز متضاد قدرت است لیکن منع به معنای وجود عذری است در انجام فعل که ممکن است قدرت بر آن وجود داشته باشد ولی به واسطه عذر نتوان آن را محقق نمود.

مَنع – کَفّ

معنای منع که پیشتر اشاره گردید اما کفّ به معنای بازداشتن و نگهداری از
{صفحه۹۷}
چیزی است که بدان دعوت می شود همراه با قدرت بر انجام آن. البته امساک (نقیض ارسال) نیز همین معنا را افاده می نماید ضمن آن که اصلش به معنای خودداری و حبس نمودن نفس از انجام عملی است. از همین رو مکانی که ماهی در آن جمع می شود را مساک و جمع آن را مسک گویند. همچنین به پوششی که بر صورت جنین در رحم مادر است و به نوعی او را محبوس نموده نیز ماسکهٔ گفته می شود.
اصل واژه کف به معنای بستن و جمع کردن است؛ کفِ دست نیز به دلیل باز و بسته شدن به این اسم نامیده شده است. از هم خانواده این واژه می توان به کافهٔ اشاره نمود که آن نیز به معنای همگی است. در مجموع می توان چنین جمع بندی نمود که: کفّ به معنای دوست داشتن فعلی و ایجاد آن در هر حالتی بوده و اصلش نیز به معنای انقباض است اما امساک، معنای حبس نمودن (محدود و محصور نمودن) نفس از انجام فعلی است.

تَرَک – کَفّ

ترک در نزد متکلمین به معنای انجام یکی از دو فعلی است که متضاد یکدیگرند؛ به طوری که قدرت و زمان کافی بر انجام هر دوی آن ها وجود داشته باشد. نزد عرب نیز ترک به معنای منصرف شدن از امری در موقعیتی است که مختص به آن باشد؛ به طور مثال: به تخم شترمرغ، تریکه گفته می شود زیرا هنگامی که شترمرغ تخم گذاشت از آن منصرف می شود. همچنین معنای دیگر آن باغی است که رها شده و مورد غفلت واقع شده است.
{صفحه۹۸}

تَرک – تَخلیَهٔ

ترک که پیشتر تعریف گردید ولی تخلیه برای چیزی نقیض وکالت دادن به آن می باشد و زایل نمودن وکالت از وی به طوری که او تنها و خالی از یار باشد؛ به طور مثال: در خصوص قادر با استفاده از همین واژه گفته می شود که قادر کسی است که مخلّی است (خالی است) و مانعی ما بین او و متعلق قدرتش نیست زیرا موکلی در این میان نیست که مانع از تصرفات وی شود. البته این اصل معنا بوده لیکن تخلیه نزد متکلمین به معنای ترک نمودن امر به چیزی و رغبت در آن و نهی نمودن از خلافش می باشد.

لَهیتُ عَنه – تَرَکتُ الشَّیء

لهیت عنه هنگامی استعمال می شود که ترک چیزی از روی سهو و یا مشغولیت به امری باشد اما اگر از روی عمد باشد، از ترکت الشیء استفاده می وشد. برخی نیز گفته اند که لهیت عنه به معنای ترک امری به غلط است. اصل این واژه نیز از لهو به معنای تاثیرپذیری و بی ارادگی است.

تَخلیَۀ – اِطلاق

اطلاق نزد فقها همانند اذن است جز این که اذن در ابتداء استفاده می شود ولی اطلاق بعد از نهی استعمال می شود. البته به دلیل کثرت استعمال، این دو واژه به جای یکدیگر نیز به کار می روند. اطلاق از طلق اخذ شده است؛ مثل طلاق دادن

{صفحه۹۹}

همسر. چه این که همسر به سان ریسمانی است بر گردن شوهر که وقتی طلاق داده می شود در حقیقت این ریسمان قطع می گردد.

اِحجام – کَفّ

احجام (فرو گذاشتن) همان کف یا دست کشیدن از فعل خاصی است که قبلاً سابقه ای از آن وجود داشته باشد؛ مثل احجام از قتل.

تَقَحُّم – اِقدام

تقحم به معنای اقدام در حالت رویارویی با تنگنای شدید است. اما اقدام همان مجبور نمودن نفس به انجام عملی است که خوشایند نباشد که در معنا مخالف واژه تقدم است زیرا تقدم در خصوص امور خوشایند و یا ناخوشایند به کار می رود ولی اقدام صرفاً در مورد امور ناخوشایند کاربرد دارد.

صَدّ – مَنع

صد همان منع نمودن از قصد چیزی به طور خاص می باشد؛ مثل آیه: يَصُدُّونَ عَنِ المَسجِدِ الحَرَامِ (انفال، ۳۴)، یعنی مردم را از قصد کردن مسجد الحرام منع می نمایند. این در حالی است که منع هم در مورد موقعیتی که درخصوص صد بیان شد به کار می رود و هم غیر آن. به عبارتی دیگر، ممکن است در حالتی که منع استفاده می شود، هیچ گونه قصدی از این مانع شدن در کار نباشد.

{صفحه۱۰۰}

مَنع – ثَنی

منع هنگام ایجاد فعل به کار می رود ولی ثنی فقط در خصوص ممانعت از اتمام فعل و یا استمرار آن است. استثناء نیز از همین ریشه بوده و در حقیقت بیان می دارد که فعل جمله درخصوص عبارت بعد از استثناء استمرار نداشته و جاری نمی باشد.

رَجَعَ – رَدَّ

رجع در موقعیتی که کراهتی در آن نباشد استعمال می شود؛ مثل آیه: فَإِن رَّجَعَكَ اللهُ إِلَى طَآئِفَةٍ مِّنهُم (توبه، ۸۳)، اما ردّ در حالتی که کراهتی در آن باشد استفاده می شود؛ به عنوان نمونه: ثُمَّ رَدَدنَاهُ أسفَلَ سَافِلِينَ (تین، ۵).

رَدَّ– رَفَعَ

رد صرفاً در خصوص عقبه امری به کار می رود لیکن رفع در مورد جمیع حالات پسین و پیشین آن استعمال می گردد.

حَصر– حَبس

منظور از حصر، حبس نمودن همراه با تنگی و فشار است به طوری که مانع از تصرف در امور است اما حبس در خصوص عدم دسترسی جهت برآوردن حاجت و ممانعت از تصرف در آن می باشد. البته طبق نظر اهل لغت، حبس زمانی استعمال می شود که تمکن نسبت به امر موردنظر وجود داشته باشد ولی

{صفحه۱۰۱}

در حصر این تمکن فراهم نمی باشد؛ به طور مثال: هنگامی گفته می شود که شهری در محاصره قرار گرفته که این محاصره از خارج شهر بوده و طبیعتاً امکان دسترسی به شهروندان نیز فراهم نباشد.

اِحصار– حَصر

احصار در ادبیات به معنای منع بدون حبس است لیکن حصر، منع نمودن همراه با حبس است. طبق نظری، فعل حصر در باب اِفعال (اِحصار) معنای عرضه نمودن و در معرض حصر قرار گرفتن است. چنان که سَقَی به معنای آب دادن است اما اَسقاه یعنی گماردن کسی جهت آب دادن. همچنین آیه: فَإِن أحصِرتُم (بقره، ۱۹۶)، یعنی امری بر شما عارض گشت که سببی برای از بین رفتن حج به شمار می رود.

ضَعف– وَهن

ضعف ضد قوت بوده و هر دو از فعل خداوند است؛ به عنوان نمونه: وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً (نساءف ۲۸) منظور از وهن آن است که فعل ضعیفی سربزند؛ مثل آیه: وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحزَنُوا وَ أنتُمُ الأَعلَونَ (آل عمران، ۱۳۹)، یعنی افعال ضعیفان را انجام ندهید در حالی که شما قوی تر هستید. البته گاهی اوقات ضعف به جای وهن به صورت مجاز نیز استفاده می شود؛ همانند: وَمَا ضَعُفُوا وَمَا استَكَانُوا (آل عمران، ۱۴۶)، یعنی فعل ضعیف انجام نداده اید. البته معنای دیگری نیز بر این آیه بدین صورت گفته شده است: به دلیل کاستی در قوت، ضعیف نشدید و

{صفحه۱۰۲}

اظهار ضعف در هنگام مقاومت نیز نکردید. الخلیل می گوید: وهن همان ضعف در عمل و امر است چنان که در مورد استخوان نیز از همین واژه استفاده می شود. وهین در ادبیات مصر به معنای کسی است که به همراه اجیری کارهای خود را انجام می دهد.

ضُعف– ضَعف

ضُعف به طور خاص در مورد جسد کاربرد دارد؛ مثل آیه: خَلَقَكُم مِّن ضَعفٍ (روم، ۵۴) و مراد از ضَعف، ضعف در جسد، نظر و عقل می باشد.

عَتیق– قَدیم

چیزی عتیقه است که مدت زمانی از آن گذشته و مدت بیشتری نسبت به موارد مشابهش عمر کرده است و یا روزگاری جدید به شمار رفته ولی به مرور عتیقه گشته است. بر این اساس عتیق تابع زمان بوده و در اثر سرعت تغییرات برخی نسبت به برخی دیگر عتیقه به شمار می روند ولی قدیم چیزی است که همواره موجود بوده است.

مَوجود– کائِن

موجود هر آن چیزی است که تاثیر دارد؛ به طور مثال تأثیر قدیم همان فعل صحیحی است که از آن صادر می شود. همان طور که صفت قدیم از قدم و حادث از حدوث است، صفت موجود نیز تقدیراً (بیان صفات یا به صورت
{صفحه۱۰۳}
ظاهری است و یا به صورت تقدیری و ضمنی که این نوع کلام بلیغ تر است) از وجود گرفته شده است. اما کائن به چهار صورت است: الف) موجود ب) وجود تدبیر و ساخت و تولید. پ) شاغل بودن. ت) حلول کردن؛ به طور مثال: کائن در جسم به معنای حلول کردن در جسم است.

کائِن– ثابِت

کائن حتماً موجود می باشد ولی ثابت موجود نمی باشد یعنی مستقر بوده و از بین نرفته است. از این رو ثبات در اجسام و اعراض (مسایل عارضی) استعمال داشته و در کائن بدین شکل نمی باشد.

دَوام– خُلود

دوام همان استمرار داشتن بقاء در جمیع اوقات بدون اختصاص به زمان خاصی می باشد. اما منظور از خلود، یک مقطع زمانی است که از آن مقطع، بقاء آن استمرار پیدا می کند.

سَرمَد– دائِم

مراد از سرمد آن است که امری بدون هرگونه فاصله و پی در پی به وقع به پیوندد [البته مؤلف، اشاره ای به اختلاف دو واژه ننموده است؛ مترجم].

خُلود– بَقاء

چنان که اشاره شد، در خلود استمرار بقاء از یک وقت آغاز می شود
{صفحه۱۰۴}
ولی در بقاء ممکن است از دو زمان و یا بیشتر این استمرار روی دهد. خلود نیز که اشاره شد به معنای الزام در استمرار است.

قَدیم– باقی– مُتَقَدِّم

باقی همان موجود است که البته این موجودیت در حالتی که بدان توصیف شد، حادث نشده است. اما قدیم به صورت ازلی کائن و موجود بوده و در حقیقت هیچ ابتدایی برای پیدایش آن وجود ندارد که البته پیشتر بدان اشاره گشت. برخی نیز معتقدند، قدیم در

لغت نوعی مبالغه در توصیف نمودن چیزی به تقدم در وجود می باشد و هر آن چه وجودش مقدم باشد به آن قدیم گفته می شود که این نوع استعمال، حقیقت در امر موردنظر است. اما متقدم خلاف متأخر است و تقدم به معنای به دست آوردن چیزی در پیش روی می باشد. قَدم نیز از همین خانواده است زیرا در قدم و یا گام نیز از لحاظ مکانی انسان به سمت جلو می رود. همچنین پیش گرفتن در خیر و شر نیز قدم گفته می شود؛ چنان که در این آیه آمده است: قَدَمَ صِدقٍ عِندَ رَبِّهِم (یونس، ۲).

اَوَّل– قَبل– آخِر– بَعد

هنگامی که اول یا آخر استفاده می شود، آن چه که به این دو واژه نسبت داده می شود لازم است جزو مجموعه ای باشد که ما اول و آخرش را مشخص نموده ایم اما در قبل و بعد چنین الزامی وجود ندارد؛ مثل این که: اولین نفر (یا آخرین نفر) از دانشجویان وارد شد. در این مثال نفر موردنظر نیز لزوماً خود

{صفحه۱۰۵}

دانشجو است، اما در این مثال: کسی قبل (و یا بعد) از دانشجویان وارد شد؛ لزوماً شخص موردنظر دانشجو نمی باشد. همچنین در خصوص قبل و بعد آن که هر دو اقتضای زمان را ندارد و این گونه استعمال نمی شود. اصل قبل به معنای مقابله است به طوری که پیشامدی با وقت اول روبرو شده است و پیشامد متأخر نیز از وقت اول دورتر بوده و در آینده رخ می دهد. آخر نیز جهت تفصیل دو چیز به کار می رود؛ مثل این جمله: یکی از آن ها چنین است و دیگری (آخَر) بدین صورت است. همچنین اول موجودی است که قبلاً بوده و آخر موجودی است که بعداً آمده است.

سابِق– اَوَّل

سابق در اصل لغت نیاز به مسبوق (چیزی که از آن پیشی افتاده است) دارد لیکن اول نیازی به دومی (ثانی) ندارد؛ به طور نمونه جمله: اولین فرزندش به دنیا آمد. این در حالی است که آن شخص فرزند دیگری ندارد و یا ممکن است در آینده نیز نداشته باشد. بر همین اساس بیان ملحدین ابطال می گردد زیرا سخنشان این است که اگر خداوند اول است پس خدای دومی نیز وجود دارد. لیکن چنان که گفته شد، اول نیازی به دومی، سومی و ... ندارد.

یَقدُمُه– یَسبِقُه

فعل یقدمه معنای حرکت رو به جلو را می رساند ولی یسبقه، اقتضا می کند که امر موردنظر ملحق به قبلش باشد؛ مانند آیه: یَقدُمُ قَومَهُ یَومَ القِیَامَةِ (هود،

{صفحه۱۰۶}

۹۸)، یعنی او در پیشاپیش قومش به سمت جهنم حرکت می کند. در این عبارت از یسبق استفاده نشده زیرا یسبق بدین معناست که قبلاً در میان قوم بوده و حالا از آن ها پیشی گرفته است.

اِرادَة– مَحَبَّة

مراد از محبت نسبت به چیزی در حقیقت امری غیر از آن می باشد؛ به طور مثال: اگر شما کسی را دوست دارید و محبت می ورزید، این محبت به دلیل اکرام و نفعی است که از آن شخص به شما می رسد. اما در ارادت به این شکل نمی باشد. همچنین در جمله: خدا را دوست دارم؛ منظور دوست داشتن طاعت خداست و ترسیدن از خدا نیز به معنای ترس از عقوبت است. در نقطه مقابل

نیز دوست داشتن مؤمنین از سوی خداوند به معنای اراده نمودن اکرام ایشان می باشد. از جمله تفاوت های دیگر این دو واژه آن است که: دوست داشتن چیزی به منزله صرفاً طلب خیر برای آن است اما در ارادت (فعل اُرید) هم طلب خیر و هم غیر آن می باشد. البته برای محبت معنای میل، اشتها و شهوت نیز آمده است.

مَحَبَّهٔ– شَهوَهٔ

شهوت توفان نفس است و میل و طبع انسانی به سمت چیزی می باشد که از جنس اراده نیست اما محبت از نوع اراده است و نقیض آن بغض است. همچنین تفاوتش با صداقت در این است که صداقت نیروی قوی و استوار مودتی

{صفحه۱۰۷}

است که از صدق گرفته شده است. البته معنای همراه شدن قلب بر مودت نیز برای آن ذکر شده که بدین معنا نمی توان خداوند را صدیق مؤمن دانست ولی حبیب و خلیل می توان برشمرد.

شَهوَهٔ– لَذَّهٔ

شهوت همان توفان نفس به سمت امور لذت بخش و مسرت آفرین برای نفس است و منظور از لذت، اشتیاق داشتن نفس و مبادرت نمودن به امری می باشد.

اِرادَهٔ– شَهوَهٔ

آن چه انسان بدان شهوت (اشتها) دارد که با او ناسازگار باشد؛ مثل اشتها به آب برای روزه دار. اما انسان آن چیزی را اراده می کند که اصلاً بدان اشتهایی ندارد؛ همانند: خوردن دوای تلخ. از این رو می توان گفت: شهوت قبیح، غیر قبیح و اراده قبیح، قبیح است.

راحَهٔ– لَذَّهٔ

طبق نظری، راحتی از لذت آن است که ابتدا با شهوت، اشتهایی به وجود آمده باشد؛ به طور مثال: شخص تشنه ای که اشتهای آب دارد هنگامی که آب نوشیده، به واسطه نوشیدن، لذت راحتی را چشیده است که این راحتی را در صورت نوشیدن در اوائل تشنگی حس نمی کرده است.

{صفحه۱۰۸}

حُبّ– وُدّ

حبّ تمایلی است که سرچشمه آن از روی طبیعت و حکمت است اما ودّ صرفاً مبنای طبیعی است؛ به طور نمونه: نسبت به یک شخص می توان هم حبّ و هم ودّ داشت اما نسبت به نماز صرفاً حبّ را می توان به کار برد. واژه های ودّ، مودّت و ودید متناظر حبّ، محبّت و حبیب است.

مَحَبَّهٔ– عِشق

عشق همـان شـدت شـهوت برای نیل و دست یابی به معشوق و عزم برای به واقعیت پیوسـتن آن است. البته نوعی از عشق نیز فارغ از شهوت است و از همین رو فرق شـهوت و عشق کاملاً روشن می گردد. همچنین عشق اگر جنبه افراطی به خود گیرد و مانعی در راه رسیدن به معشوق وجود داشته باشد، عاشق را می کشد ولی هیچ محبتی بدین شکل نمی باشد.

اِرادَة– رِضا

اراده نمودن، فرمـان پـذیری قبـل از آن می باشـد و رضـا، پس از آن یا همزمان با آن می باشـد. همچنین رضا نقیض سـخط است و سخط به معنای اراده نمودن عقاب است. به همین جهت رضا به معنای اراده نمودن دریافت ثواب و یا حکم به آن است.
{صفحه۱۰۹}

تَمَنّی– اِرادَة

تمنی هنگامی اسـتفاده می شود که فعلی در گذشـته روی داده و نفع و یا دفع ضرر در آینده از آن مورد انتظار است ولی اراده صرفاً مربوط به آینـده است. معانی و جهات مختلفی برای تمنی آورده شـده است: الف) تمنی به امری تعلق می گیرد که اراده به آن تعلق نمی گیرد. ب) تلاوت؛ مثل آیه: إِذَا تَمَنَّی القی الشَّیطَانُ فِی اُمنِیَّتِهِ (حـج، ۵۲). پ) تقدیر؛ همانند آیه: مِن نُّطفَةٍ إِذَا تُمنَی (نجم، ۴۶). ت) صـرفاً تمنّی در سـخن مورد نظر است؛ مثل آیه: فَتَمَنَّوُا المَوتش إِن کُنتُم صُادِقِینَ (بقره، ۹۴)، اما نزد اهل لغت، تمنی بدون توجه قلبی فاقد اعتبار است.

تَمَنّی– شَهوَة

شهوت صـرفاً به آن چه از ادراکـات به وسـیله حواس لـذت برده می شود اطلاق می گردد لیکن تمنی هم به امور لـذت بخش و هم ناخوشایند گفت می شود؛ مثل: تمنای مرگ نمودن. همچنین بر خلاف تمنی، شهوت را به امری در گذشته نمی توان اطلاق نمود.

هَوی– شَهوَة

هوی به معنـای زیبا بودن امری نزد نفس همراه با میل و کشـش نسـبت به آن می باشـد که آن امر نیز شایسـته شأنش نباشـد؛ به طور مثال انسان نسبت به غذا اشتها (شهوت داشتن) دارد لیکن نمی توان گفت نسبت به آن هوی دارد.
{صفحه۱۱۰}

اِرادَة– مَشیئَة

اراده در خصوص موقعیتی است که خواه تأخیر در وقوع امر موردنظر روی دهد و یا روی ندهد اما در مشیئت هیچ گونه تاخیری در وقوع امر موردنظر رخ نمی دهد.

مَشیئَة– عَزم

عزم همـان اراده ای است که صـاحب آن به قطعیت در مـورد انجـام و یـا خودداری از فعلی رسـیده باشـد و صـرفاً در خصوص فعل صاحب عزم مصداق دارد ولی مشیئت درخصوص فعل دیگران نیز به کار می رود.

عَزم– نیَّة

نیت اراده ای است که متقدم بر انجام فعل است اما عزم مقدم بر آن چیزی است که بدان عزم شده است (معزوم علیه). همچنین از دیگر تفاوت ها این است که پس از عزم دیگر تأمل و تفکری در خصوص اقدام یا دست کشیدن از کاری صورت نمی گیرد، اما پس از نیت ممکن است این موارد روی دهد.

اِرادَۀ– اِختیار

اصل اختیار از خیر بوده و کسی که امری را اختیار می کند، منظور آن است که او اراده خیر دو امر را نموده بدون این که اضطراری متوجهش باشد. این در

{صفحه۱۱۱}

حالی است که ممکن است در حال اضطرار نسبت به امری اراده ای نیز وجود داشته باشد.

اِختیار– ایثار

برای ایثار معنای پیشاپیش اختیار نمودن ذکر شده است؛ مثل آیه: تَاللهِ لَقَد آثَرَکَ اللهُ عَلَینَا (یوسف، ۹۱)، یعنی پیشتر خداوند شما (انبیاء) را بر ما برتری داده و اختیار نموده است. همچنین اثر (هم خانواده ایثار) به معنای برتری دادن بر دیگران به واسطه تاثیر خیر و نفع بر دیگران است. معنای اشختَرتُک (اختیار نمودم تو را) نیز به معنای این است که تو را به واسطه خیری که درونت هست انتخاب نمودم.

عَزم– زَماع

عزم در هر فعلی که مختص انسان باشد به کار می رود لیکن زماع صرفاً اختصاص به سفر دارد. همچنین زماع با حرف «عَلی» متعدی می گردد.

اِرادَۀ– مَعنی

معنی همان اراده ای است که صرفاً در سخن استعمال دارد لیکن اراده هم در فعل و هم در سخن به کار می رود.

تَیَمُّم– اِرادَۀ

اصل تیمم از تأمم بوده که معنای قصد نمودن چیزی در مقابل را می رساند

{صفحه۱۱۲}

و اراده نیز پیشتر اشاره گشت.

اِرادَۀ– تَحَرّی

تحری به معنای طلب نمودن مکان چیزی است که از واژه حرا گرفته شده و به معنای اقامتگاه می باشد؛ چنان که به لانه پرنده و موضع تخم گذاری آن نیز حرا گفته می شود. از این رو با اراده نمودن در چیزی متفاوت است.

اِرادَهٔ– تَوَخّی

اصل توخی از وخی بوده و به معنای مسیری است که طی کننده اش با استقامت در مسیر آن را قصد نموده است. البته واژه مذکور از لحاظ معنا توسعه یافته و مفهوم طلب و اراده نیز از آن مستفاد می گردد.

اِرادَهٔ– تَوطین النَّفس

توطین نمودن نفس بر چیزی پس از اراده نمودن آن صورت پذیرفته و صرفاً در موقعیتی به کار می رود که همراه با مشقت باشد.

قَصد– اِرادَهٔ

قصد، اختصاص داشتن فعل به صاحب آن (قاصد) را از فعل دیگران متمایز می نماید ولی اراده، اختصاص داشتن به یکی از دو فعل صاحب آن را متمایز می گرداند. همچنین قصد نمودن، اراده انجام فعلی صرفاً در حالت ایجاد آن را شامل می شود و اگر به آینده موکول گردد، از فعل قصد استفاده
{صفحه۱۱۳}
نمی شود.

قَصد– حَجّ

حج همان قصد نمودن بر استقامت است و به همین دلیل قصد خانه کعبه را حج گویند زیرا هرکس قصد زیارت این خانه را می نماید، از زیارت آن مکان عدول نمی کند. همچنین به طریقی که در آن استقامت شده (مستقیم) مَحَجَّهٔ گویند و واژه حجهٔ نیز از همین ریشه به معنای قصد بر استقامت از طریق بازگرداندن فرع به اصل است.

حَرد– قَصد

حرد به معنای قصد نمودن چیزی از دور می باشد. از هم خانواده های این واژه می توان به حرید اشاره نمود و انسان حرید کسی است که با مردم اختلاط نکرده و از آنان فاصله می گیرد. همچنین در آیه: وَغَدَوا عَلَى حَرِدٍ قَادِرِينَ (قلم، ۲۵)، مراد آن است که ایشان امر بعیدی را قصد نمودند زیرا خداوند میوه هایشان را بعد از انتفاع بردن نابود گردانید.

اِرادَهٔ– اِصابَهٔ

اراده به صورت مَجاز، اصابت نمودن نامیده شده است؛ مثل آیه: رُخَاء حَيثُ أَصَابَ (ص، ۳۶)؛ در این آیه اصاب به معنای اراده نمودن است. به عبارتی دیگر، در اکثر موارد، اصابت همراه با اراده می باشد.
{صفحه۱۱۴}

قَصد– نَحو

نحو به معنای قصد نمودن چیزی فقط از یک جهت می باشد؛ از همین روست که علم آشنایی با مواضع کلمات در جمله و اعراب آن ها نحو نامیده می شود زیرا یک وجه خاصی از کلام موردنظر می باشد. همچنین ناحیه که در ظاهر فاعل است ولی در اصل

مفعول بوده (مَنحوت) و به معنای وجهی است که موردنظر بوده و قصد آن شده است.

هَمّ– اِرادَۀ

منظور از هم آخر عزم در هنگام وقوع فعل می باشـد. همچنین گفته شده است که هم به معنای تعلق خاطر داشـتن به چیزی است که دارای قـدرت شدیـد باشـد؛ مثل: مهمات شدائـد. اصل کلمه به معنای درخواست نمودن است. از دیگر موارد اسـتعمال این واژه می توان به هَمُّ الشَّحم (ذوب نمودن چربی) و هَمُّ المَرَض (از بین رفتن مریضی) اشاره نمود.

هَمّ– هِمَّظ

هِمّت به معنای وسـعت در همّ بوده و صـفتی جهت مدح به شـمار می رود. همّ به معنای تفکر نمودن در از بین بردن امری ناپسـند و جلب نمودن امری پسـندیده است. همچنین به معنای شـهوت نیز می باشـد؛ مانند: وَلَقَد هَمَّت بِهِ وَهَمَّ بِهَا (یوسف، ۲۴)، یعنی عزم بر شهوت داشتن. البته معنای حزنی که بدن انسان را

{صفحه۱۱۵}

تخفیف می نماید نیز برای آن ذکر شده که ان شاء الله در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.

حَسَدَ– غَبَطَ

غبط به معنای آرزوی داشـتن حال کسـی است که بـدان غبطه خورده شده است (مغبوط) بدون آن که حال او از بین برود اما حسـد آرزو داشتن حال دیگری همراه با از بین رفتن آن از وی می باشد.

کَراهَۀ– اِباء

اباء بدین معناست که امری هم ناخوشایند است و هم ممانعت از انجام آن نیز به عمل می آید اما در کراهت صـرفاً ناخشـنودی مراد است؛ به طور نمونه: وَيَأبَى اللهُ إلَّا أن يُتِمَّ نُورَهُ (توبه، ۳۲) که اباء به معنای امتناع نمودن است، همچنین برای روشن شدن اختلاف دو واژه به این مثـال توجه شود: معاصـی نزد خداونـد کراهت دارد یعنی ناخوشاینـد است و آن را خوش نمی دارد اما اسـتعمال این که خداوند از معاصـی اباء می کند، ناصـحیح است زیرا در آن صورت به دلیل معنای امتناع که در اباء مستفاد می شود، نه معصیتی می بود و نه گناه کاری.

اِباء– مُضادَّۀ

اباء دلالت بر نعمت دارد ولی مضاده دلالت بر نعمت ندارد.

{صفحه۱۱۶}

کَراهَۀ– بُغض

واژه بغض معنای وسـیعی را نسبت به امر موردنظر در بر می گیرد؛ به طوری که بغض داشـتن نسبت به کسـی شامل چندین ویژگی شخصـی و یـا خصوصـیت وی می باشـد. امـا کراهت چنین معنای گسترده ای نـدارد. همچنین حبّ نسبت به کسـی نیز معنای در بر

گرفتن چنـد ویژگی از وی را دارد؛ به طور نمونه: در مورد طعام از کراهت اسـتفاده می شود (اَکرَهُ هـذا الطَّعام) و بغض به کار نمی رود؛ یعنی صـرفاً خـوردن این غـذا برایم ناخوشاینـد است و کـاری به پخت و پز آن نـدارم زیرا در بغض، معنـای گسـتردگی در امر موردنظر مراد می باشد.

کَراهَهُ– نُفورُ الطَّبع

کراهت ضد اراده می باشد و نفور الطبع ضد شـهوت است؛ به طور مثال: انسان نوشـیدن شـربت تلخی را با وجود نفرت طبعش اراده می نمایـد. البته کراهت در موضع نفرت طبع به صورت مجاز نیز به کار رفته است. چنان که امراض را مکاره می گوینـد زیرا چیزی که انسـان بیشتر از آن کراهت دارد، طبعش نیز از آن تنفر دارد. در نقطه مقابل، شـهوت نیز محبت نامیـده شـده زیرا به دلیل دوسـت داشـتن زیاد، طبع انسان نیز بـدان میل نموده و اشـتها پیدا می کند. همچنین نفور الطبع به معنای امری است که موجب درد و زحمت نفس می گردد که البته کراهت علاوه بر این شامل لذت بردن و اشتها داشتن به معاصی نیز می باشد.
{صفحه۱۱۷}

یبغَضُه– لایُحِبُّه

اگر یبغضه اسـتعمال شود بدین معناست که کسـی ممکن است دیگری را از جهاتی مبغوض شمرده باشد ولی از جهات دیگر وی را دوست بـدارد. امـا هنگـامی که گفته می شود لا یحبه، دیگر هیـچ احتمالی را باقی نمی گـذارد و معنای عـدم دوست داشـتن را می رساند.

غَضَب– غَیظ

غضب اراده نمودن ضـرر برای مغضوب می باشـد لیکن غیـظ این چنین نمی باشـد؛ از این رو ممکن است انسان نسـبت به خود غیظ نماید ولی غضب نمودن معنا ندارد.

غَضَب– سَخَط

غضب از کوچـک تر بر بزرگ تر و یـا بر عکس صادر می شود ولی سـخط فقط از بزرگ تر بر کوچک تر روا می گردد. همچنین اگر سـخط با حرف «علی» متعدی شود به معنای غضب و اراده نمودن عقاب است. همچنین در حالت متعدی اما بدون حرف اضافه، معنای خلاف رضا را ایفاد می کند.

غَضَب– اِشتیاط

اشتیاط همان حقارتی است که هنگام غضب با انسان روبرو می شود و صرفاً در هنگام غضب به کار می رود. همچنین معنای ملتهب شدن به واسطه غضب نیز
{صفحه۱۱۸}
برای آن آمده است.

غَضَب بر معنای حَمیَّه و حِکمَت

منظور از غضب بر معنـای حمیه، آشـفتگی در طبع انسـان به صورتی است که در ظاهر نمایان گردد، اما غضب بر معنای حکمت، از جنس عقوبت بوده و متضاد رضا می باشد و همان معنایی است که خداوند نیز بدان توصیف می گردد.

غَضِبَ– حَرِدَ

حرد به معنای غضب نمودن و سپس دور شـدن از آن چیزی است که بـدان غضب شده است؛ چنان که حرید نیز در اصل به معنای بعید است. همچنین معنای قصد نیز برای آن ذکر شده است.

عَداوَةٌ– بُغضَةٌ

عداوت نقیض ولایت و به معنای فاصله گرفتن از حالت نصـرت است و ولایت معنای نزدیک شدن به حالت نصرت را دارد. بغضه، اراده نمودن اهانت و کوچک شمردن است و نقیض آن محبت به معنای اراده نمودن بزرگی و با عظمت شمردن است.

عَدُوّ– کاشِح

کاشح دشمن (عدو) درونی است که ظاهر و آشکار نمی باشد.

{صفحه۱۱۹}

عَداوَةٌ– شَنَآن

عـداوت، اراده نمودن امری ناگوار برای فردی است که با وی در دشـمنی هستیم. برخی گفته اند که اصل آن به معنای میل کردن و برخی نیز معتقدند به معنای فاصـله است. شـنآن طبق نظری به معنای دنبال عیب بودن برای فعل کسـی است که سابقه دشمنی دارد و به عبارتی به دنبال ایجاد عداوت می گردد؛ مانند: شَنَآنُ قَومٍ (مائده، ۸) که به معنای بغض قوم می باشد.

مَعاداةٌ– مُخاصَمَةٌ

مخاصـمه بر زبان جاری می شود لیکن معادات از حالات قلبی می باشد. بنابراین ممکن است شخصی با دیگری عداوت داشته باشد ولی خصومتی در میان نباشد و برعکس.

مَعاداةٌ– مُناوَأةٌ

ایسـتادگی و مقاومت شدیـد در جنگ و یا خصومت را مناوأة گویند. اصل این واژه از نوء به معنای سـنگینی می باشد؛ چنان که در این آیه نیز به همین معنـاست: مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ (قصـص، ۷۶). بنـابراین ممکن است با کسـی در دشـمنی بود ولی مقابله شدیـدی (مناوأة) صورت نگیرد.

غَضَب– اِرادَةُ اِنتِقام

غضب به معنای اقتضا نمودن عقاب از جنس خود عمل بوده و بدون تغییر

{صفحه۱۲۰}

حکم و بـدون این که به آن عـادت شـده باشـد، انجـام می گیرد امـا اراده انتقـام در خصوص حـالتی است که بـدان عـادت شـده و

حکمش نیز تغییر می کند.

اِضطِرار – اِلجاء

الجاء در خصوص حالتی است که هیچ اختیار و راه چاره ای یافت نشود؛ مثل: خوردن مردار در هنگام گرسنگی شدید لیکن اضطرار انجام فعلی است که امکان انصراف از آن به دلیل ضرری که همراه با رنج بر آن مترتب است، امکان پذیر نباشد بنابراین امر حتمی و اجتناب ناپذیر است. از این روست که اضطرار مخالف اکتساب است. البته نزد اهل لغت این واژه یکسان می باشد [ممکن است در گذشته به دلیل استفاده دو قبیله از دو واژه جهت یک معنا، این اختلاف به وجود آمده باشد؛ مترجم].

حُدوث – اِحداث

احداث و مُحدَث، اقتضای مُحدِث را از جهت لفظ می نمایند ولی حدوث و حادث این چنین نمی باشند. البته حدوث و احداث تقدیراً دو امری غیر از مُحدَث و حادث نیستند.

مُحدَث – مَفعول

از نظر اهل لغت هر آن چه که حدوثش نزدیک باشد را محدث و حدیث گویند و هر آن چه که فرقی بین دور یا نزدیک بودن وجودش نباشد را

مفعول گویند. البته استعمال این دو واژه نزد متکلمین یکسان است.

فِعل – اِختِراع

فعل از حالت قبلی به وجود می آید و در حقیقت سببی بر آن مترتب است اما اختراع، ایجاد نمودن بدون سبب است. اصل اختراع از سهولت است و بدین ترتیب در حقیقت مخترع، فعل برای او آسان شده و آن را بدون سبب ایجاد نموده است.

اِختِراع – اِبتِداع

ابتداع به معنای ایجاد نمودن چیزی است که سابقه ای مشابه از آن وجود نداشته است؛ مانند آیه: بَدِیعُ السَّمَاوَاتِ وَالأرضِ (بقره، ۱۱۷). بدعت در دین نیز از همیه ریشه است و به معنای بیان نمودن سخنی است که تا پیش از آن شناخته نشده باشد؛ همچون: بِدعًا مِّن الرُّسُلِ (احقاف، ۹).

فَعَلَ – فَطَرَ

فطر، اظهار نمودن امر جدیدی است به طوری که از حالت عدم به وجود تبدیل می گردد؛ مانند: فَطَرَ اللهُ الخلق، یعنی خداوند خلق را به واسطه ایجاد کردنشان ظاهر نمود. البته برای اصل واژه، معنای شقه شدن و شکافته شدن نیز آمده است. تفاوت این دو واژه در آن است که معنای ظاهر نمودن از طریق عرضه امری به وجود، پیش از ظهور و یا وجودش در فطر نهفته است که چنین

معنایی از فعل استفاده نمی شود.

فِعل – اِنشاء

انشاء همان به وجود آوردن حالتی بعد از حالتی دیگر بدون تقلید می باشد. برخی می گویند، انشاء به معنای ابتدای ایجاد امری بدون سبب است ولی فعل، ایجاد نمودن از سبب است.

مُبدِیء – مُبتَدِیء

مبدیء فعل به معنای به وجود آورنده آن است و معنای قدرت بر تکرار آن را نیز می رساند، اما مبتدیء به فعلی به معنای فاعل نسبت به قسمتی از آن فعل است که انجام آن نیازمند زمان بوده باشد؛ مثل: مبتدیء به نماز و خوردن.

فِعل – عَمَل

عمل به معنای ایجاد نمودن اثر و یا تغییری در یک چیز می باشد ولی فعل چنان که اشاره گردید، به معنای ایجاد نمودن است؛ مانند آیه: وَاللهُ خَلَقَكُم وَمَا تَعمَلُونَ (صافات، ۹۶)، یعنی هم شما را خداوند خلق نموده و هم آن چه در او تاثیرگذار هستید (ساخته اید و یا تغییر شکل داده اید).

عَمَل – صُنع

صنع، ترتیب دادن عمل براساس قواعد از پیش آموخته می باشد که اگر
{صفحه۱۲۳}
رعایت شود، حتماً نتیجه موردنظر حاصل می آید. از همین رو به نجار صانع می گویند اما به تاجر صانع گفته نمی شود. زیرا نجار اگر با دانش و مهارت به انضمام ابزار خود مشغول به عملی شود، حتماً نتیجه مورد نظرش ساخته می شود، اما تاجر ممکن است سود و یا زیان کند یعنی ممکن است به نتیجه موردنظر دست نیابد. به عبارتی دیگر، عمل نیازی به دانش همچون صنع ندارد. همچنین صنع معنای نیکویی را نیز می رساند؛ چنان که صُنعَ الله یعنی نیکو گردانیدن توسط خداوند.

جَعل – عَمَل

مراد از عمل، ایجاد اثر در چیزی است و جعل تغییر صورت دادن آن چیز از طریق ایجاد اثر و یا غیر آن می باشد؛ به عنوان مثال: در خصوص تعبیر حرکت حرف ساکن از جعل استفاده می شود زیرا حرکت به منزله تاثیر در چیزی نمی باشد. همچنین جعل به معنای احداث نیز می باشد؛ مانند: جَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورَ (انعام، ۱). جعل بر اتصال نیز دلالت می کند. از جمله معانی دیگر جعل، خبر دادن می باشد؛ مانند آیه: وَجَعَلُوا المَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُم عِبَادُ الرَّحمَنِ إِنَاثًا (زخرف، ۱۹) که جعلوا یعنی خبر دادند. معنای حکم نیز برای آن آورده شده است. مثل آیه: أَجَعَلتُم سِقَايَةَ الحَاجِّ (توبه، ۱۹) که جعلتم یعنی حکم کردید شما.
{صفحه۱۲۴}

فِعل – خَلق

خلق در لغت به معنای تقدیر است. همچنین معنای امری است که انسان بدان عادت نموده است؛ شاهد مثال: إِن هَذَا إِلَّا خُلُقُ الأَوَّلِينَ (شعراء، ۱۳۷). واژه فعل نیز پیشتر مورد اشاره قرار گرفت.

خَلق – اِختِلاق

اختلاق از ریشه خلق و بر وزن افتعال می باشد. هنگامی که در این باب استفاده شود، صرفاً قابل اتصاف به کذب می باشد لیکن خلق قابل اتصاف به صدق و کذب است.

خَلق – کَسب

کسب همان فعلی است که عایدی اش به صورت نفع و یا ضرر به فاعل آن برمی گردد. برخی نیز می گویند، کسب به معنای فعلی است که با تمام وجود (= جارِحَۀ از ریشه جَرَح) انجام شود. خلق نیز که پیشتر اشاره شده بود.

کَسب – کَدح

کدح همان کسب است با این تفاوت که سعی و تلاش و تاثیرگذاری را نیز افاده می کند؛ مانند آیه: إِنَّکَ کَادِحٌ إِلَى رَبِّکَ کَدحًا فَمُلَاقِيهِ (انشقاق، ۶)/

کَسب – جَرح

{صفحه۱۲۵}

جرح از جهت لفظی، معنای انجام فعل نسبت به موجود و یا شکاری را می رساند.

ذَرء – خَلق

اصل ذرء به معنای اظهار کردن است و معنای جمله: ذرء الله الخلق، یعنی این که خداوند خلق را با ایجاد بعد از عدم ظاهر و آشکار نمود.

بَرء – خَلق

برء به معنای متمایز نمودن اشکال و صورت هاست و اصل آن به معنای قطع است. چنان که برائت از همین ریشه به معنای قطع کردن و جدا نمودن رابطه است. خلق نیز قبلاً اشاره شده است.

أَخذ – اِتِّخاذ

اخذ مصدر بوده و معنای سخن گفتن درخصوص امر ناخوشایندی را افاده می نماید. همچنین معنای عذاب نیز دارد؛ مانند آیه: فَأَخَذَتهُمُ الصَّيحَةُ (حجر، ۷۳). اصل واژه نیز به معنای جمع شدن است. اما اتخاذ در مواردی که مستمر باشد به کار می رود؛ مثل: اتخاذ نمودن مسکن. همچنین معنای نام گذاری و حکم دادن نیز برای آن قید شده است؛ همانند آیه: وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً (فرقان، ۳).

أَخذ– تَناوُل

تناول به معنای اخذ نمودن چیزی فقط برای خود انسان به طور خاص

{صفحه۱۲۶}

می باشد لیکن اخذ از لحاظ معنا عمومیت دارد. همچنین مجاز است که گفته شود تناول، اقتضای اخذ نمودن چیزی است که در امری از امور استعمال می گردد؛ مانند آیه: وَإِذ أَخَذَ رَبُّکَ مِن بَنِی آدَمَ (اعراف، ۱۷۲). از دیگر تفاوت های این دو واژه می توان به وجود حتمی قصد در تناول اشاره نمود.

واحِد– فَرد

فرد به معنای نداشتن قرین و همتا می باشد و واحد به معنای یکتا بودن در ذات و یا صفتی است و به تعبیری دیگر، واحد به معنای چیزی است که قابل تقسیم نباشد؛ به این مثال ها توجه شود: فلانٌ فَرَدَ فی دارِه، یعنی در خانه فلانی کسی جز او نیست؛ در این موقعیت از واحد استفاده نمی شود. اما هنگامی که بخواهیم بگوییم فلانی در زمانه خود یکتا و منحصر به فرد است از واحد استفاده می کنیم. همچنین واحد بودن خداوند بدین معناست که برای ذاتش همانند و تشبیهی وجود ندارد، اما فرد بودنش بدین معناست که خدای دیگری وجود ندارد.

اِنفِراد– اِختِصاص

نقیض اختصاص، اشتراک می باشد حال آن که نقیض انفراد، ازدواج است.

واحِد– أَحَد

واحد که پیشتر بدان اشاره گشت ولی صفت احد، به معنای متمایز بودن

{صفحه۱۲۷}

صاحب آن از دیگران و برتر بودن می باشد.

فَذّ– واحِد

فذ افاده تقلیل و کاستی را نموده و معنای توحید را نمی رساند. واحد نیز که پیشتر اشاره شد.

واحِد– مُنفَرِد

منفرد به معنای کناره گرفتن و انقطاع از همتایان می باشد لذا در مورد خداوند این واژه به کار نرفته ولی از منفرد استفاده می شود زیرا در خصوص ذات حق بوده و به معنای متخصص در تدبیر خلق می باشد.

واحِد– وَحید– فَرید

وحید و فرید معنای کناره گیری از دو نفر را می رساند؛ به عبارتی دیگر، یعنی انیسی برای او نیست.

تَفَرُّد– تَوَحُّد

تفرد در خصوص فضل و شرافت به کار می رود و توحد به معنای کناره گیری است.

وَحدَهٔ– وَحدانیَّهٔ

وحدهٔ به معنای کناره گیری است و وحدانیت نفی شبیه و همتا را افاه
{صفحه۱۲۸}
می نماید و صرفاً در مورد خداوند استفاده می شود.

واحِد– أَحَد

واحد به معنای این است که دومی وجود ندارد. بنابراین در هنگام تنبیه، واحدان گفته نمی شود. اصل أحد از أوحد (اسم تفضیل) است همانند: اکبر. واحد اسم فاعل از وحد به معنای کسی است که در وهم نیز وجودش قابل تقسیم نباشد. البته از لحاظ معنا، منفرد بودن در ذات را چنان که اشاره گشت در بر دارد. طبق نظر صاحب العین، واحد اولین عدد است. اعداد دیگر همچون ثانی (دومی) عطف به اولی می شود و افاده مشارکت می نماید؛ مانند: ثَانِیَ اثنَینِ إِذ هُمَا فِی الغَارِ (توبه، ۴۰)، یعنی دو نفری که همدیگر را یاری می کردند، اما معنای دیگری نیز برای عدد آمده است؛ مثل آیه: إِلَّا هُوَ رَابِعُهُم (مجادله، ۷). یعنی او ایشان را مشاهده می کند؛ مانند این جمله که گفته می شود هرکجا بروی من با تو هستم؛ منظور آن است که هیچ کاری از تو بر من پوشیده نیست.

کُلّ– جَمع

نظر صحیح آن است که کل احاطه به بعضی از مجموعه موردنظر را دارد که البته اصل واژه نیز معنای احاطه را ایفاد می کند ولی جمع، احاطه به مجموعِ اجزاء را می رساند. همچنین کل در برخی موارد معنای تأکید را می رساند؛ مانند: المَلآئِکَهُ کُلُّهُم أجمَعُونَ (حجر، ۳۰).
{صفحه۱۲۹}
بَعض– جُزء
از جمله تفاوت های این دو واژه می توان بدین موارد اشاره نمود که: بعض قابل تقسیم است ولی جزء قابل تقسیم نمی باشد. همچنین جزء اقتضای جمع را می کند ولی بعض اقتضای کل می نماید. طبق نظری، حد بعض کمتر از نصف است و حد جزء یک واحد از همان جنس می باشد. همچنین حدّ بعض، اسم واحدی است برای چیزی که بعض شامل آن می شود و یا نمی شود؛ به طور نمونه: در واژه مرد، بعضی از مردم (اسم مشترک) مراد است و در رنگ سیاه یکی از رنگ ها منظور است، اما نمی توان گفت: خداوند بعضی از اشیاء می باشد هرچند اگر یک شیء واحد است [با توجه به تعریف شیء که در ادامه توضیح داده می شود، نظر مؤلف در خصوص شیء بودن خداوند، پذیرفته نمی باشد؛ مترجم]. طبق نظر دیگری (بلخی)، بعض کمتر از نصف و حد جزء، یک واحد از جنسی می باشد.

جُزء– سَهم

منظور از جزء آن بخشی است که قابل تقسیم باشد؛ به عنوان نمونه: عدد ۲ جزئی از ۱۰ است زیرا قابل تقسیم می باشد ولی ۳ جزئی

از ۱۰ نیست. طبق نظر دیگری، جزء همان بخشی از یک مجموع می باشد مانند اندکی از یک مقدار زیاد. اما سهم، معنای ۱/۶ را می رساند.
{صفحه ۱۳۰}

جَمع – حَشر

حشر معنای جمع شدن را همراه با اجبار می رساند. البته حداقل تعداد در واژه جمع، سه نفر می باشد. روز حشر نیز بدین مناسبت حشر گفته می شود که مردم به اجبار به مواقف آن روز برده می شوند.

جَمع – تَألیف

طبق نظری تالیف در عربی به معنای الصاق و چسباندن بوده و صرفاً برای اجسام کاربرد دارد لیکن جمع چنین معنایی نداشته و می تواند هم برای اجسام و هم اعراض استفاده شود. تالیف و الفت معنای اتفاق نظر و همراهی را می رساند اما جمع چنین معنایی ندارد؛ مانند: فَأَلَّفَ بَينَ قُلُوبِكُم (آل عمران، ۱۰۳) که أَلَّف معنای توافق بر مودت و خیرخواهی را می رساند.

تَألیف – تَصنیف

تالیف نسبت به تصنیف عمومیت دارد زیرا تصنیف، تالیف نمودن صنف خاصی از علم می باشد.

ضَمّ – جَمع

ضم به معنای جمع نمودن اشیاء زیادی است و مخالف آن بثّ می باشد که به معنای پراکنده نمودن اشیاء زیاد است ضمن آن که ضم معنای چسباندن را نیز دارد لیکن جمع چنین معنایی را ایفاد نمی کند.
{صفحه ۱۳۱}
مُماسَّهٔ- کَون
کون چیزی است که به موجبش جسمی به وجود می آید و در جزء و به صورت منفرد نیز به کار می رود اما مماسهٔ (پیوستگی و اتصال) صرفاً در مورد دو جزء کاربرد دارد.

مُماسَّهٔ – اِعتِماد

مماسهٔ از جهات مختلف امکان پذیر است ولی اعتماد فقط از یک جهت می باشد.

اِعتِماد – مصاکهٔ

مصاکهٔ حتماً با صدا همراه است اما اعتماد بدون صدا نیز واقع می شود.

سُکون – حَرَکَهٔ

سکون در ذات هر چیزی و در هر وقتی یافت می شود و امکان خالی شدن جسم از آن نمی باشد ولی حرکت، این طور نبوده و

جسم از حرکت خالی شده و به سمت سکون می رود.

سُکون– اِضطِراب

اضطراب از ریشه ضرب (در باب اِفتِعال) به معنای حرکات متوالی در دو جهت مختلف می باشد که صرفاً در امور ناخوشایند به کار می رود لیکن حرکت

{صفحه۱۳۲}

چنین معنایی ندارد.

نَقلَة– حَرَکَة

نقل صرفاً در مورد جا به جایی مکانی است ولی حرکت می تواند بدون مکان نیز صورت گیرد چنان که خداوند می تواند جسمی را بدون هیچ مکانی به وجود آورد که خالی از سکون و حرکت نباشد.

اِنتِقال– زَوال

از جمله تفاوت های این دو واژه عبارتست از: الف) انتقال در جمیع جهات معنا دارد ولی زوال در بعضی جهات. ب) طبق نظری، از عدم تعبیر به زوال می شود که چنین معنایی در انتقال نیست. پ) انتقال نیازمند مقصدی است که بدان انتقال صورت گیرد ولی زوال این چنین نمی باشد. ت) زوال بعد از استقرار و ثبات است که انتقال بدین ترتیب نمی باشد.

کَون– سُکون

جوهر (ذات) در حالت وجود را کائن گویند که در این حالت به آن ساکن گفته نمی شود؛ همچنین کون فقط در حالتی است که خداوند جسم را آفریده است. سکون نیز موجب بودن (کون) جسم است.

مُجاوَرَة– اِجتِماع

مجاورت بین دو جزء واقع می شود ولی اجتماع حداقل میان سه جزء به

{صفحه۱۳۳}

وقوع می پیوندد.

تَألیف– تَرتیب– تَنظیم

تالیف در جایی استعمال دارد که مراد پیوند دادن امری بر راستی (نظام یافتگی) و یا کجی (بی نظمی) باشد ولی تنظیم و ترتیب فقط در جایی که الفت دادن در مسیر راستی باشد به کار می رود. بین ترتیب و تنظیم نیز این تفاوت وجود دارد که ترتیب، قرار دادن چیزی با توجه به شکل آن است ولی تنظیم قرار دادن چیزی با توجه به آن چیزی است که ظاهر می گردد؛ به عنوان مثال: درخصوص چیدن حلقه های گردن بند با توجه به رنگ های مختلفی که هرکدام از سنگ ها قیمتی اش بدان نمایان می باشند، از واژه نظم استفاده می شود.

جَمع – اَجمَع

اجمع اسم معرفه است که برای تأکید اسم معرفه ای دیگربه کار می رود. مانند: مَرَرتُ بِاِخوانِك اَجمَعين؛ اَجمَع در این جا به صورت تابع اِخوانَک آمده و از این رو عبارت: مَرَرتُ اَجمَعین، صحیح نمی باشد.

تَفریق – تَفکیک

هر تفکیکی، تفریق است ولی هر تفریقی تفکیک به شمار نمی رود. زیرا تفکیک سخت تر از تفریق بوده و در حقیقت جدا نمودن چیزهایی است که به

{صفحه۱۳۴}

هم متصل و چسبیده باشد ولی تفرق هم در این معنا به کار می رود و هم در غیر آن. به عبارتی دیگر، تفریق هم در مورد موقعیتی است که چیزها در کنار یکدیگر جمع شده باشند و یا حالتی که به هم متصل و پیوسته باشند.

فَصل – فَرق

فصل در یک جمله واحد استعمال دارد؛ به عنوان نمونه کتاب در حقیقت یک جمله واحد است تا این که مجموع جملاتی از یک کلام در کتاب را نیز فصل گویند. از این رو فصل در مورد یک امر است ولی فرق بین دو امر است، همان طور که جمع نیز بین دو امر است. به بیانی دیگر، فصل حد آشکار امری از نزدیک ترین چیزها می باشد که آن امر را متمایز می گرداند. مانند: فصل انسان و حیوان یعنی حدودی که انسان را از حیوان متمایز می گرداند.

فَصل – فَتح

فتح همان فصل بین دو امر است تاورای آن ظاهر گردد؛ مثل فتح باب (درب) که البته این معنا توسعه یافته است و کشف و گشودن معنای جدید را نیز فتح گویند. همچنین معنای حکم نیز برای فتح آمده است؛ مانند: افتَح بَینَنَا (اعراف، ۸۹).

قَصم – فَصم

قصم به معنای شکستن و قطعه کردن آن می باشد ولی قصم به معنای جدا

{صفحه۱۳۵}

کردن بدون شکستن است و از لحاظ بلاغت نیز این واژه بلیغ تر است؛ شاهد مثال آیه: لَا انفِصَامَ لَهَا (بقره، ۲۵۶).

قَطّ – قَدّ

بریدن و قطع کردن عرضی را قط گویند؛ مانند: قط (بریدن و تراشیدن) قلم. اما قد به معنای بریدن و قطع کردن طولی می باشد.

تَفریق – شَعب

شعب به معنای جمع نمودن و یا تفریق نمودن (پراکنده ساختن) چیزهایی است که براساس ترتیب صحیحی جمع شده اند.

فَرَّقه– بَثّه

فرّق به معنای اختلاف گذاشتن بین دو و یا چند امری است که جمع شده اند اما بثّ معنای جدا نمودن چیزهای زیادی در مواضع مختلف و متضاد است؛ همانند: وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ (بقره، ۱۶۴).

فَرق– تَفریق

فرق خلاف جمع است و تفریق جدا نمودن امری از غیر آن می باشد. همچنین معنای فصل بین دو امر به صورت صدور حکم و یا خبر نیز برای فرق آورده شده است؛ مانند: فَافرُق بَينَنَا وَ بَينَ القَومِ الفَاسِقِينَ (مائده، ۲۵)، یعنی با صدور حکم، ما را از فاسقان جدا کن.

{صفحه۱۳۶}

قَطع– فَصل

فصل به معنای قطع نمودن ظاهری و آشکار است اما قطع هم به صورت آشکار است و هم به صورت پنهانی.

لایَخلو– لایَعری– لایَنفَکَ

لایخلو در مورد اموری به کار می رود که هیئت و شکلی ندارند که قابل مشاهده باشد؛ مانند: عطر. اما عری در مورد چیزهایی که قابل مشاهده هستند به کار می رود؛ مانند: رنگ ها. انفکاک در دو چیز کنار هم به کار می رود که به سختی و محکمی به هم چسبیده باشند.

لَم یَنفَکّ– لَم یَبرَح– لَم یَزل

اقتضای لَم يَنفَكَ، جدا نشدن چیز دیگری است که ملازم، قرین و یا شبیه آن باشد، اما اقتضای لَم يَبرَح، عدم جدایی مکان می باشد؛ به طور مثال اگر بخواهیم بگوییم: زید همیشه تنهاست، از ترکیب: لَم يَزَل (لَم يَزَلَ زيدٌ وَحدَهُ)، استفاده می گردد لیکن نمی توان ترکیب: لَم يَنفَكّ (لَم يَنفَكّ زيدٌ وَحدَهُ) را به کار برد. طبق نظر علمای نحو، لَم حرف نفی است و زال نیز فعل نفی است و وقتی دو نافی (نفی کننده) در کنار یکدیگر قرار گیرند، معنای اثبات می دهند؛ از این رو لم یزل به معنای دامَ (ادامه داشتن امری) می باشد. ما دامَ، اسم مبهم ناقص و دامَ صله می باشد [در عربی معاصر، ما دامَ را فعل ناقص می دانند؛ مترجم].

{صفحه۱۳۷}

فَصل– فَتق

فتق بین دو چیزی است که با هم جور بوده و یکی به دیگری متصل است؛ مانند: رَتقًا فَفَتَقنَاهُمَا (انبیا، ۳۰)، اما اگر آن چیز امر واحدی باشد و بعضی اعضایش از همدیگر جدا شوند، از فتق استفاده نمی شود بلکه از واژه هایی همچون قطع، فصل و شقّ استفاده می گردد.

شِبه– شَبیه

شبه (شَبَه و یا شِبه هر دو به معنای شباهت است) اعم از شبیه اما شبیه صرفاً در مورد دو امری که هم جنس یکدیگر باشند به کار می روند؛ به عنوان نمونه: فلانٌ یَشبَهُ الاَسَد، یعنی فلانی با شیر شباهت دارد این در حالی است که شیر و انسان از جنس یکدیگر نیستند و به همین دلیل نیز شبه استفاده می شود. اما در مورد انسان گفته می شود: فلانی شبیه برادرش است. منظور از شبه نزد فقها، صفتی است که اگر در آن اصل و فرع نقاط مشترکی داشته باشند، در حکم نیز اشتراک خواهند داشت و نزد متکلمین آن چه بین دو چیز مشترک است که مثل هم باشند. همچنین واژه شَبیهُکَ، معرفه و شِبهُک، نکره است؛ به عنوان مثال: مَرَرتُ بِرَجُلٍ شبهُکَ، صحیح بوده و در این جمله از شَبیهُکَ استفاده نمی شود. تفاوت این دو واژه چنان که گذشت همانند دو کلمه عِدل و عَدیل است. چنان که عدل اعم از عدیل بوده و چیزی که اعم باشد، مخصوص به نکره نیز می باشد.

{صفحه۱۳۸}

مِثل– مَثَل

منظور از مِثل، برابری دو چیز در ذات می باشد اما مَثَل به معنای صفت می باشد؛ همانند آیه: مَثَلُ الجَنَّةِ الَّتِی وُعِدَ المُتَّقُونَ (رعد، ۲۵)، یعنی صفت بهشت و یا آیه: کَمَثَلِ الحِمَارِ (جمعه، ۵)، یعنی ایشان در صفت درازگوش مشترک می باشند.

مِثل– نِدّ

طبق نظر صاحب العین، ند همان مثل چیزی بودن است که در اموری با آن متضاد است. بر اساس نظر دیگر، منظور از ندّ همان ضدّ است.

مِثل– شَکل

شکل آن است که در اکثر صفات با چیزی شباهت دارد که البته در خصوص تصاویر استفاده می شود لیکن مثل در مورد ذات به کار می رود.

مِثل– نَظیر

مثل چنان که اشاره گردید، برابری در ذات است اما نظیر شباهت در جنس افعال می باشد.

مِثل– اِتِّفاق

مثل، تماثل در ذات می باشد ولی اتفاق، در حکم و فعل است.

{صفحه۱۳۹}

مِثل– عَدیل

عدیل آن است که احکامشان با یکدیگر یکسان باشد با این که در ذات مثل هم نباشند؛ به طور نمونه: دو چیز مختلف که هم وزن می باشند، عدیل نامیده می شوند ولی از آن جایی که کاملاً متفاوت از یکدیگرند، مثل گفته نمی شوند.

شِبه– مِثل

شبه صرفاً در مورد اموری که قابل مشاهده باشد به کار می رود ولی مثل این طور نمی باشد. حرف «ک» و مثل هم ردیف یکدیگرند؛ چنان که در این آیه آمده است: لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ (شوری، ۱۱). در این آیه حرف ك و واژه مثل که معنای مقایسه را نیز در بر دارند، معنای تأکید نفی شبه را می رساند.

عِدل– عَدل

عِدل معنای مثل را ایفاد می کند ولی عَدل معنای هم سنگ بودن را می رساند؛ مانند: أو عَدلُ ذَلِكَ صِیَاماً (مائده، ۹۵).

مُساواۀ– مُماثَلَۀ

مساوات در میان دو مقدار بدان معناست که هیچ کدام از دیگری افزون تر و یا کمتر نباشد اما مماثله معنای تناسب داشتن دو چیز را می رساند.

{صفحه ۱۴۰}

ک(تشبیه)– مِثل

حرف ك موید تشبیه صفات می باشد ولی مثل تشبیه ذات را ایفاد می کند.

اِستِواء– اِستِقامَۀ

استواء همان برابری اجزای یک چیز می باشد و نقیض آن تفاوت است که به معنای کوتاه و بلند بودن و یا کامل و ناقص بودن اعضای یك چیز یا ناهمگونی می باشد. اما استقامت به معنای استمرار بر یک سنت واحد است و نقیض آن نیز اعوجاج به معنای کجی و انحراف است.

اِستِواء– اِنتِصاب

استواء چنان که اشاره شد در جمیع جهات به کار می رود ولی انتصاب صرفاً برای مقام های بالا استعمال می شود.

اِختِلاف– تَفاوُت

تفاوت به هر شکلی مذموم است چنان که خداوند نیز آن را نفی نموده است: مَّا تَرَى فِي خَلقِ الرَّحمَنِ مِن تَفَاوُتٍ (ملك، ۳)، اما اختلاف مذموم نمی باشد؛ شاهد مثال: وَاختِلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ (بقره، ۱۶۴). اختلاف بر مبنای سنت های واحد بوده و دلالت بر علم فاعل می نماید اما تفاوت ناشی از جهل فاعل آن بوده و براساس سنت های ثابت بنا نهاده نشده است.

{صفحه ۱۴۱}

اِعوِجاج– اِختِلاف

اعوجاج نوعی اختلاف است که در آن تغییر جهت از یک سمت به سوی دیگر صورت می پذیرد؛ به طور مثال ممکن است در مسیر حرکت و یا در دین انجام یابد.

اِختِلاف فی المَذاهِب– اِختِلاف فی الاَجناس

منظور از اختلاف در مذاهب آن است که طرفین مخاصمه دو عقیده مخالف یکدیگر را در خصوص موضوع واحد دارند که ممکن است هر دو نیز باطل باشد؛ مثل: عقیده یهود و نصاری در مورد حضرت مسیح، اما اختلاف در اجناس، مانع شدن یکی از دو چیز از وجود داشتن دیگری می باشد.

مُختَلِف– مُتَضاد

مختلف، دو امر و یا صفتی هستند که هم زمان امکان وجود هر دو وجود دارد؛ مانند: سیاهی و ترشی، اما دو امر متضاد یکدیگر را نفی نموده و امکان جمع آن ها نمی باشد؛ مثل: سیاهی و سفیدی. بنابراین هر متضادی مختلف است ولی هر مختلفی متضاد نیست. همان طور که هر دو امر متضادی غیرقابل اجتماع می باشند ولی هر دو امر غیر قابل اجتماع، متضاد نیستند. همچنین هر مختلفی متغایر است ولی هر متغایری مختلف نیست.
{صفحه۱۴۲}

تَنافی– تَضاد

تنافی در بین دو امری ایجاد می شود که امکان بقای هم زمان هر دو وجود داشته باشد ولی در تضاد، صرفاً یکی می تواند وجود داشته باشد.

جِسم– جِرم

جرم هر چیز همان است که بر آن مبنا خلق شده است و به عبارتی معنای بودن را می رساند؛ مثل این که اگر جسمی صغیر است یعنی از اصل خلقت صغیر خلق شده است. اصل این واژه به معنای قطع است یعنی مقطوع و حتمی است بر آن جسم صغیر بودن. همچنین گفته شده که جرم، اسم جنس اجسام است و جرم، همان جسم محدود است و خود جسم نیز جرمی است که طول، عرض و عمق دارد.

جِسم– شَیء

شیء آن چیزی است که قابل تصور بوده و می توان بدان آگاهی پیدا نمود اما جسم دارای طول، عرض و عمق است؛ در این آیه: وَ كُلُّ شَيءٍ فَعَلوهُ فِي الزُّبرِ (قمر، ۵۲)، از آن جا که افعال بندگان جسم به شمار نمی رود، در این آیه از واژه شیء استفاده شده است. جسم اسم عامی است که بر جرم، شخص، جسد و موارد مشابه دیگر استعمال می گردد اما شیء بر جسم و غیر جسم به کار می رود.
{صفحه۱۴۳}
جِسم– شَخص
شخص، ارتفاع یافتن از اجسام را گویند.

شَخص– شَبح

شبح آن چه از اجسام که طولانی می گردد را گویند.

شَخص – جُثّه

جثه در حالتی که شخص نشسته و یا دراز کشیده باشد به کار می رود. اصل این واژه از جث به معنای قطع است؛ مانند: اجتُثَّت مِن فَوقِ الأرضِ (ابراهیم، ۲۶). به بیانی دیگر، از آن جایی که در زمان نشستن هیکل واقعی شخص معلوم نمی باشد، از این رو جثه گفته می شود که گویی آن فرد مقطوع و کوتاه شده است.

شَخص – آل

آل همان شخصی است که از دور بر انسان آشکار می گردد.

شَخص – طَلَل

بیشترین استعمال طلل در مورد انسانی است که قوی هیکل و بلند قامت باشد.
{صفحه۱۴۴}

طَلَل – جَسَد

جسد معنای فشردگی را افاده می کند که طلل و شخص این چنین نمی باشد؛ به طوری که صفت جاسد برای چیزی، معنای جامد را می رساند. همچنین جسد در مورد چیزهایی به کار می رود که خون در آن جاری باشد؛ مانند: جسد انسان و حیوان ولی در مورد چوب از این واژه استفاده نمی شود.

جَسَد – بَدَن

بدن بالاتر از جسد بوده و تعبیری فشرده تر و متراکم تر می باشد؛ به عنوان نمونه: کسی که فربه باشد را بدین (از ریشه بدن) گویند. همچنین اگر عضوی از انسان جدا شود، در عربی گفته می شود که بخشی از جسدش بریده شده نه از بدنش.

صِفَة – هَیئَة

صفت از انواع اسم بوده و استفاده از آن در مسمّی مَجاز است لیکن استعمال هیئت بدین شکل نمی باشد.

حِلیَة – هَیئَة

حلیة، هیئتی زائد بر آن ترکیبی است که الزاماً وجود دارد.
{صفحه۱۴۵}
صورَة – هَیئَة
صورت اسمی است که بر جمیع هیئت های (ترکیب ها) یک چیز نه بر بعضی از آن دلالت دارد و حتی بر آن چه که هیئتی نیز ندارد دلالت می کند؛ مانند: صورت این امر.

صورَۀ– صِبغَۀ

صبغت هیئتی است که به جعل جاعل خود از لحاظ صفت دلالت می کند ولی در صورت، این دلالت به صورت قیاسی است.

قَلب– بال

بال عضوی است که رییس بدن به شمار می رود ولی قلب عضوی است که تحت تغییر و تأثیر (مقلوب) افکار و اراده می باشد.

اَصل– أُسّ

أس (اساس و پایه) همان اصل است ولی هر اصلی، أس نمی باشد زیرا اساس هر چیزی فرعی برای دیگری نمی باشد.

اَصل– سِنخ

سنخ همان اصل چیزی است که در موارد دیگری نیز داخل می شود. اصل، اسم مشترك است که در حقیقت به معنای پشتوانه می باشد؛ چنان که عقل را

{صفحه۱۴۶}

نیز اصالت گویند زیرا پشتوانه صاحب آن می باشد و یا آن که انسان عاقل را اصیل گویند.

اَصل– جَذم

جذم به معنای قطع کردن از ریشه می باشد و اگر به جای اصل به کار رود، در مقام تشبیه استفاده شده است.

جِنس– نَوع

طبق نظر متکلمین، جنس اعم از نوع است زیرا جنس هم در معقول به کار می رود و هم غیر معقول اما نوع فقط در مورد غیر استعمال می شود. طبق دیدگاه دیگری، نوع آن چیزی است که جنس های مختلف در ذیل آن قرار می گیرند؛ به عنوان نمونه: رنگ، نوع قلمداد شده و سیاه، جنس به شمار می رود.

جِنس– صِنف

صنف آن است که از جنس های دیگر با صفتی متمایز گردد.

ضَرب– جِنس

ضرب اسمی است که بر جنس و صنف اطلاق می گردد؛ به عنوان مثال: درازگوش ضربی از حیوان است و سیب ترش و شیرین هرکدام صنفی از سیب می باشند. همچنین ضرب در امور واحدی به کار می رود که جنس و صنفی ندارند. مثل موجود که بر دو ضرب: قدیم و محدث می باشد؛ چنان که

{صفحه۱۴۷}

ملاحظه می گردد، موجود دارای جنس و صنف نمی باشد.

جِنس– وَجه

جنس درخصوص ذات به کار می رود وجه در مورد صفات است؛ به عنوان نمونه: جواهر جنسی از اشیاء می باشد که به همین دلیل وجهی از اشیاء گفته نمی شود ولی هنگامی که گفته شود یک چیز بر وجوهی است در حقیقت یعنی صفاتی دارد.

جِنس– قَبیل

مقتضای جنس، اتفاق داشتن است ولی در قبیل این چنین نمی باشد؛ به طور مثال: رنگ و طعم قبیل می باشد ولی سیاهی و سپیدی جنس است.

حَظّ– قِسم

هر قسمی حفظ می باشد ولی هر حظی قسم نیست؛ به عنوان نمونه: هنگامی که ورثه متوفی فقط یک نفر باشد، مالی که به ایشان می رسد را حظ وی گویند نه قسمت زیرا ورثه دیگری وجود ندارد تا اموال میان آن ها قسمت گردد.

نَصیب– حَظّ

نصیب در مورد امور خوشایند و یا ناخوشایند که البته بهره مندی در هر دو حال به صورت نرم و ملایم باشد به کار می رود ولی اصل حظ آن است که

{صفحه۱۴۸}

خداوند برای بنده خیر دهد. حظ آن است که شأن صاحبش را بالا می برد ولی در نصیب، تقسیم صورت می گیرد خواه با ارتقاء شأن همراه باشد و یا نباشد؛ به عنوان نمونه در خصوص سودی که در تجارت عاید می شود، حظ استفاده می شود زیرا تقسیمی صورت نپذیرفته که آن را نصیب نماند.

نَصیب– حِصَّة

حصه همان نصیبی است که وجوهش آشکار و تبیین گشته و شبهه ای در آن نمی باشد. طبق نظر دیگری، حصه آن چیزی است که برای انسان ثابت گشته و لزومی به تقسیم نیز در آن نمی باشد؛ از هم ردیف های این واژه می توان به حصحص به همین معنا اشاره نمود؛ مثل: الآنَ حَصحَصَ الحَقُّ (یوسف، ۵۱).

نَصیب– خَلاق

خلاق به معنای نصیب زیاد بردن از خیر است به ویژه آن که از مقدرات الهی باشد. طبق نظری، اصل واژه از خَلق بوده و طبق دیدگاه دیگری، از خُلق می باشد زیرا اخلاق نیکو موجب جلب نصیب و بهره است.

نَصیب– قِسط

نصیب قسمتی می باشد که ممکن است به صورت عادلانه و یا ناعادلانه و بدون استحقاق صورت گرفته باشد اما قسط آن قسمتی است که تنها براساس عدل انجام گرفته باشد. طبق این معنا، قسط اسمی برای عدل می باشد و از

{صفحه۱۴۹}

همین رو، عزم بر قسط را در حقیقت قسط گویند. البته این روشی است که در آن یک چیز را با نام سببش می خوانند؛ مثل: نظاره کردن که آن را رویت نیز می گویند. طبق دیدگاه دیگری، قسط آن است که دریافت کننده اش مستحق این تقسیم بوده و از طرفی چاره ای جز این نیز نمی باشد؛ به طور نمونه: گفته می شود که برای هر جوهری قسطی از مساحت است یعنی هر جوهری ناگزیر دارای مساحت است.

رِزق– حَظّ

رزق به معنای پرداخت جاری است و صرفاً شامل امور حلال می شود و استعمال رزق حلال، صرفاً تأکید است زیرا رزق به خودی خود معنای حلال بودن را در بر دارد. در مقابل، حظ پیوستگی زمانی را نداشته و ممکن است موقتاً قطع و یا به طور کامل از دست رود.

رِزق– غَذاء

رزق آن است که به تملک صاحبش درآمده و حرام را در بر نمی گیرد؛ مثال: وَمِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنفِقُونَ (بقره،۳)، اما غذا می تواند حلال و یا حرام باشد.

اِعطاء– هِبَهٔ

اعطاء صرفاً رساندن چیزی به گیرنده آن می باشد ولی در هبه به تملک درآوردن گیرنده مراد می باشد. البته به دلیل کثرت استعمال، اعطاء معنای به

{صفحه۱۵۰}

تملک درآوردن را نیز گاهی ایفاد می نماید.

اِعطاء– اِنفاق

انفاق خارج شدن ملک از ملکیت صاحب آن را ایفاد می نماید و استعمال آن در مورد رابطه خداوند با بندگان به صورت مَجازی می باشد. این در حالی است که در اعطاء، ملک از مالکیت صاحب آن خارج نمی شود؛ به عنوان نمونه: اعطا نمودن پارچه به خیاط جهت دوزندگی که در این موقعیت، ملکیت پارچه تغییر پیدا نمی کند.

هِبَهٔ– هَدیَّهٔ

هدیه وسیله ای است جهت نزدیک نمودن هدیه دهنده به هدیه گیرنده ولی هبه چنین معنایی ندارد. از این رو خداوند به بنده هدیه نمی دهد بلکه هبه می دهد؛ مثل: فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا (مریم،۵). اصل هدیه از هدایت نمودن چیزی هنگامی که پیشاپیش سایرین قرار دارد می باشد و به همین مناسبت هدیه نامند که پیشاپیش خواسته هاست.

هِبَهٔ– مِنحَهٔ

اصل منحه، گوسفند و یا شتری است که شیرش قطع نمی شود و صاحبش آن را به برادرش می دهد تا از شیرش برای زمانی استفاده نموده و سپس آن را برگرداند. البته عده ای استعمال منحه را فقط برای شتر دانسته اند ولی به دلیل
{صفحه ۱۵۱}
کثرت استعمال ممکن است هر عطیه ای را نیز منحه گویند. بعضی دیگر می گویند، منحه همان قصد نمودن چیزی از این طریق می باشد؛ مثل این که همسر آرایش خود را برای شوهرش ارزانی می دارد (در این حالت، فعل با ریشه منحه استفاده می گردد). هبه، عطیه ای سودمند می باشد که حکایت از فضل گیرنده آن می نماید ولی در صدقه، تنگدستی گیرنده آن روشن می گردد.

هِبَۀ– نِعمَۀ

نعمت همراه با شکر می باشد زیرا جز در امور پسندیده نخواهد بود ولی هبه ممکن است در امری غیر از امور مذکور باشد.

عَطیۀ– نِحلَۀ

نحله همان عطیه ای است که با رضایت انجام می شود؛ مانند: وَآتُوا النَّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحلَةً (نساء،۴). طبق نظری، هبه واجب نمی باشد ولی نحله ممکن است واجب و یا غیرواجب باشد. برخی نیز می گویند، اصل نحله به معنای همان عطیه ای است که قابل معاوضه نباشد.

مَهر – صَداق

صداق آن پیشکشی است که شوهر به همسرش از روی میل و بدون الزام می دهد اما در مهر الزام وجود دارد. چنان که با صدقه نیز هم ردیف می باشد زیرا صدقه نیز الزامی نبوده و شخص با میل خود مبادرت به آن می نماید.
{صفحه ۱۵۲}

مِنحَۀ– عَریَّۀ

منحه که پیشتر بدان اشاره گشت اما اعطاء نمودن خرما برای یک سال و یا کمتر و بیشتر از آن را عریه گویند.

مِنحَۀ– اِفقار

افقار، اعطاء نمودن شتر صرفاً برای سواری دادن و مجدداً پس گرفتن آن است. منحه نیزز که پیشتر اشاره شد.

اِفقار– اِخبال

اخبال، اعطاء نمودن اسب از سوی صاحبش به دیگری به منظور جنگیدن با آن است. همچنین طبق نظری، منظور از اخبال، دادن حیوان به دیگری جهت منتفع شدن از پشم و کُرک آن و سپس برگرداندنش می باشد.

بِرّ– صِلَۀ

مراد از برّ، گستردگی فضل به مقصود موردنظر است. همچنین برّ والدین به معنای رویارویی با سخن ملایم و فعل نیکو با ایشان

است. صله از وصله به معنای برّی می باشد که پیوسته بوده و قطع نمی گردد.

بِرّ – صَدَقَهٔ

به موجب برّ جلب مودت صورت می گیرد ولی در صدقه برطرف نمودن
{صفحه۱۵۳}
مشکل از تنگدستی مراد می باشد.

بِرّ – خَیر

در برّ قصد نفع رسانیدن وجود دارد ولی خیر، مطلق بوده و به کار سهو بدون قصد نیز اطلاق خیر می گردد. نقیض خیر، شرّ بوده و نقیض برّ، عقوق می باشد.

غَنیمَهٔ – فَیء

غنیمت به اموالی که از مشرکین در جنگ به دست می آید گفته می شود اما فیء اموالی است که از کفار به واسطه جنگ و یا غیر آن حاصل شده باشد. بر این مبنا، جزیه و خراج را نیز فیء گویند.

غَنیمَهٔ – نَفل

اصل واژه نفل در لغت به معنای زیاده بر آن چیزی است که حقّ فرد می باشد؛ چنان که نافله نیز به معنای زیادتی و داوطلبانه انجام دادن است اما اصطلاحاً به معنای آن است که فرمانده نظامی به برخی یارانش آن چه که از دشمن به دست آمده باشد را بدهد و حتی ممکن است این رویداد قبل از احراز غنایم صورت پذیرد. طبق نظری، نفل قبل از احراز غنیمت و تلاش و کوشش در جهت دست یابی به آن می باشد. البته از دیدگاه دیگر، انفال آن است که از مشرکین به مسلمانان بدون جنگ رسیده باشد؛ چنان که خداوند
{صفحه۱۵۴}
می فرماید: قُلِ الأَنفَالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ (انفال،۱)

قَرض – دَین

قرض در مورد عین مال و یا مبلغی است که می بایست پرداخت گردد، اطلاق می شود ولی دین اعم از عین مال و یا مبلغ می باشد. از این رو هر قرضی دین است ولی هر دینی قرض نیست. برای پرداخت قرض از فعل قَضی و دین از فعل أدی استفاده می گردد. به همین مناسبت، به جا آوردن نماز در وقت مقرر را أَدَّیتُ الصَّلوهٔ و در وقت قضای آن را قَضَیتُ الصَّلوهٔ گویند.

قَرض – فَرض

قرض آن است که اعطایش الزامی است ولی در فرض چنین الزامی نیست. اصل قرض به معنای قطع است و وقتی مالی قرض داده شود یعنی قطعه ای از مال به دیگری داده می شود. همچنین قرض از این جهت به این واژه نامیده شده که آن چه داده می شود و

پس گرفته می شود، هر دو برابرند. البته نظر مشهور در مورد واژه قرض با حرف «ض» می باشد که برخی نیز به نگارش با حرف «ظ» اشاره داشته اند.

عُمری– رَقَبی

عمری، قراری است بین طرفین که یکی به دیگری به عنوان مثال می گوید: این خانه در زمان عمر تو با من از برای توست. در رقبی قرار بر این شکل است

{صفحه۱۵۵}

که اگر صاحب مال قبل از طرف مقابل بمیرد، مال از برای اوست و اگر طرف مقابل زودتر بمیرد، مال در اختیار صاحبش باقی می ماند.

عَطیَّة– جائِزَة

جائزة آن است که توسط ستایش گر از روی اکرام به شخصی داده می شود که از لحاظ مرتبه، جائزه دهنده بالاتر از گیرنده آن است. اما عطیه عام بوده و در حالات مختلف به کار می رود.

بُسلَة– حُلوان– رُشوَة

بسله مزدی است که به جادوگری که بدون ذکر خدا اقدام به جادو می نماید پرداخت می گردد؛ البته به لحاظ شرعی از آن نهی نیز شده است. اما اگر این عمل با ذکر خدا و قرآن باشد، مانعی بر آن نیست. منظور از حلوان، مزد کاهن می باشد که از آن هم نهی شده است. حلوان طبق نظر دیگری، گرفتن مهر دختر می باشد که البته نزد عرب عار به شمار می رفته است. رشوه آن است که به حاکم داده می شود و پیامبر (صلّی الله علیه و آله) آن را نهی نموده است: لَعَنَ اللهُ الرّاشی وَ المُرتَشی وَ مَن بَینَهُما یَمشی (مستدرک الوسائل، ج۱۷، ص۳۵۵)، یعنی خداوند رشوه دهنده و رشوه گیرنده و واسطه میان آن دو را لعنت کند.

سَخاء– جود

سخاء آن است که وقتی درخواستی از انسان شد با ملایمت، نرمی و مهربانی

{صفحه۱۵۶}

پاسخ داده شود. جود، زیاد بودن عطاء بدون هرگونه درخواستی می باشد و گفته اند که اصل جواد، دادن خیر می باشد.

جَواد– واسِع

واسع را مبالغه در وصف نمودن به جواد گفته اند زیرا نقیض بخیل، ضَیِّریال است. برخی نیز معتقدند واسع از صفات خداوند به معنای احاطه علمی به چیزهاست؛ مانند: وَسِعَ کُلَّ شَیءٍ عِلمًا (طه،۹۸). طبق دیدگاه دیگر، واسع از وسع به معنای نهایت قوت و نیروست که بدین معنا در مورد خداوند قابل استعما نمی باشد.

جَواد– نَدَیً

ندی اسمی برای بخششی است که به دور و نزدیک می رسد. البته بیشتر این معنای دور بودن را توجه داده اند، مثل ندی المطر که به معنای مرطوب شدن به وسیله باران است که در حقیقت باران از مکانی دور به سطح اجسام رسیده و آن ها را مرطوب نموده است. از همین روست که ندا دادن نیز به معنای صدا کردن کسی از راه دور می باشد.

کَرَم– جود

جود چنان که پیشتر اشاره شد، وسعت در دادن می باشد چه از روی میل و رغبت باشد و چه نباشد اما کرم دادن چیزی از روی رغبت خواه کم و یا زیاد
{صفحه۱۵۷}
باشد. همچنین کرم، عطاء نمودن به کسی به منظور گرامی داشتن و عزیز دانستن است اما در جود این قید وجود ندارد. معانی دیگری نیز برای کرم ذکر شده است: الف) از صفات ذات خداوند به معنای عزیز: مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الكَرِيمِ (انفطار، ۶). ب) از صفات فعل پروردگار به معنای جواد، مانند: رزق کریم، یعنی رزقی که رنجی در آن نبوده و موجب کرامت صاحب آن می شود. پ) به معنای حَسَن: وَ قُل لَّهُمَا قَولاً كَرِيماً أكرَمَكُم عِندَ اللهِ أتقَاكُم (حجرات، ۱۳). ث) به معنای بزرگ؛ مانند: اِذا أتاكُم كَرِيمُ قَومٍ فَاكرِموه (الکافی، ج۲، ۶۵۹)؛ کریم قوم در این حدیث شریف به معنای بزرگ قوم است.

مال– نَشَب

کلّ آن چیزی که در تملک است را مال گویند ولی آن بخش از دارایی به صورت مستغلات را نشب گویند و همچنین آن قسمت از مال که طلا و نقره باشد را نقد گویند.

غَنی– جِدَهٔ– یَسار

جدهٔ از ریشه وجد، به معنای کثرت مال می باشد و انسان واجِد کسی است که دارای مال زیاد باشد لیکن غنی هم معنای مال می دهد و هم قوت و نیرو و هر چه منافی حاجت باشد. استغنا به معنای طلب غنی شدن است ولی به دلیل کثرت استعمال، همان معنای غنی را می دهد. همچنین غناء به معنای کشیدن
{صفحه۱۵۸}
صدا جهت لذت می باشد. اما یسار به معنای حداقل مقداری است که مطلوب بدان حاصل می آید. بنابراین معنای کثرت را ایفاد نمی کند.

تَخویل– تَمویل

تخویل به معنای اعطا نمودن خَوَل (دارایی به خصوص چهارپایان و غلامان) و تمویل نیز به معنای اعطا نمودن مال است. همچنین اصل تخویل به معنای رعایت نمودن است که به دلیل کثرت استعمال هر هبه و عطیه ای، تخویل نامیده شده است.

بُخل– ضَنّ

ضن در مورد چیزهای عاریتی به کار می رود لیکن بخل در مورد چیزهایی است که دارای صورت و ظاهر باشند، استفاده می

گردد. از این رو در مورد علم، ضنین اطلاق می شود و بخیل نسبت به علم گفته نمی شود. زیرا علم به چیزهای عاریتی شبیه تر می باشد. از این روست که خداوند می فرماید: وَمَا هُوَ عَلَی الغَیبِ بِضَنِینٍ (تکویر، ۲۴). چنان که ملاحظه می گردد، در این آیه از بخیل استفاده نشده است.

شُحّ– بُخل

شح به معنای حرص زدن و مانع دشمن از خیر است و بخل به معنای مانع شدن از حق است.

{صفحه۱۵۹}

فَقر– مَسكَنهٔ

نظرات مختلفی در مورد این دو واژه اشاره شده که عبارتند از: الف) فقیر کسی است که خواسته خود را مطرح نمی کند ولی مسکین خواسته خود را آشکارا بیان می دارد. ب) مسکین نسبت به فقیر، ضعیف تر می باشد. پ) تنگدستی فقیر از ظاهرش نمایان نمی باشد؛ چنان که در این آیه آمده است: لِلفُقَراء الَّذِینَ أحصِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ لَا یَستَطِیعُونَ ضَربًا فِی الأرضِ یَحسَبُهُمُ الجَاهِلُ أغنِیَاء مِنَ التَّعَفُّفِ (بقره، ۲۷۳)، فقیرانی هستند که در ظاهر همچون بی نیازان می باشند، اما مسکین تنگدستی از ظاهرش هویداست. ت) مسکین کسی است که در مواجهه، انسان را به رقت قلب و نرمی وا می دارد.

فَقر– اِعدام

اعدام در خصوص تنگدستی بلیغ تر است. نظر اهل لغت آن است که معدِم کسی است که هیچ چیزی یافت نکند. طبق نظر دیگری، منظور از اعدام، فقر بعد از غنی شدن است.

فَقیر– مُصرِم

مصرم در اصل به معنای کسی بوده است که تعداد اندکی شتر داشته لیکن به دلیل کثرت استعمال، در مورد هرکسی که دارایی اندک داشته باشد، به کار می رود.

{صفحه ۱۶۰}

فَقیر– مُملِق

مملق مشتق از ملق به معنای خضوع و تضرع است زیرا حال انسان تنگدست نیز معمولاً به همین صورت است که البته بعد از غنی بودن روی می دهد. طبق نظر دیگری، املاق به معنای انتقال به حالتی است که در آن عدم تمکن از نفقه بر خانواده و وجود داشته باشد؛ مانند: وَلَاَ تَقتُلُوا أولادَکُم خَشیَهَ إملاقٍ (اسراء،۳۱)، یعنی از ترس عجز بر نفقه به فرزندان ایشان را نکشید.

خِلَّهٔ– فَقر

خِلهٔ به معنای حاجت است زیرا موجب اختلال حال صاحب آن شده و در حقیقت خللی (کمبود) در زندگی اش ایجاد می نماید که می بایست برطرف و جبران گردد. همچنین معنای شکاف و خاصیت را نیز ایفاد می کند. البته خُلّهٔ به معنای دوستی است. فقر نیز به معنای از دست رفتن مال است ولی خله به معنای ایجاد خلل در مال است.

فَقر – حاجَۀ

حـاجت به معنـای نقصـان است و مثلاً ـ اگر گفته شود: کسـی محتاج به عقل است؛ منظور آن است که عقل وی ناقص است اما فقر، خلاف غنی است.

حِرمان – حَرف

حرمان همان عدم ظفر یافتن به مطلوب هنگام درخواست نمودن آن
{صفحه۱۶۱}
است و مَحرومِ خلاف مَرزوق است. همچنین حرف، عدم دست یابی به منافع از جهت صنع و یا حرفه ای است.

فَقیر – بائِس

بائس طبق نظری، کسـی است که خواهش و تقاضای خود را با دراز کردن دست نشان می دهد و در حقیقت این علامت نهایت فقر و مبالغه در آن است.

مَحارف – مَحدود

نظر صـحیح در مـورد محـدود آن است که امری به جهت خیریـتی، از دست یـابی منع شـده باشـد. از همین رو منظور از حـدود الله، اموری می باشد که از آن ها نهی به عمل آمده است.

نَقص – حاجَۀ

نقص، سـببی برای حـاجت به شـمار می رود؛ به نیازمنـد نیز به دلیل نقصـی که در آن است، محتاج گفته می شود. البته نقص اعم از حاجت است زیرا هم در مورد آن چه بدان احتیاج است به کار می رود و هم غیر آن.

بَخس – نُقصان

بخس به معنای نقص و کاستی از روی ظلم است؛ مانند: وَلَا تَبخَسُوا النَّاسَ أشـیَاءهُم (اعراف، ۸۵). اما نقصان به کاستی از روی ظلم و غیر آن اطلاق می گردد.
{صفحه۱۶۲}

نَقص – تَخفیف

نقص به معنای اخـذ (گرفتن) مقـداری از چیزی است که قبلًا موجود بوده است. تخفیف به معنای کاسـتن امر سـنگین است؛ به طور مثال: تخفیف عذاب به معنای کاستن از سنگینی آن است.

زیادَۀ – نَماء

نماء به معنای زیاد شـدن چیزی از خودش می باشـد؛ مثل: نمو گیاه. به همین دلیل نباتات نامی خوانـده می شوند، اما زیاد شدن مال

به واسطه ارث که در حقیقت از اصل مال نبوده را نمو نمی گویند.

قَنوع– سُؤال

معانی مختلفی برای قنوع ذکر شده است که عبارتند از: الف) درخواست نمودن (سؤال) فضل و هدیه ای خاص. ب) قانع کسی است که درخواستی نموده و به آن چه دریافت می کند قانع بوده و خضوع می نماید. پ) قانع کسی است که اگر چیزی به او داده شود، قبول می کند. ت) قانع کسی است که در خانه اش می باشد. ث) قانع فقیری است که درخواستش را طرح می نماید. اما در آیه: وَأطعِمُوا القَانِعَ وَالمُعتَرَّ (حج، ۳۶)؛ منظور از معتر کسی است که بدون طرح درخواستش چنان خود را با خفت نشان می دهد که موجب کمک کردن و جلب توجه به وی می گردد.
{صفحه۱۶۳}

عِزّ– شَرَف

عز متضمن معنای غلبه و امتناع نمودن است. اما شرف در اصل به مکان بالا گفته می شود تا این که در خصوص بزرگی تیره و نسب نیز به کار رفته است.

سَیِّد– صَمَد

سید مالکی است که مسوولیت تدبیر سَواد (جمعیت و انبوهی از مردم) را بر عهده دارد. انبوه مردم از این جهت سواد (سیاهی) گفته می شود که این توده از دور به رنگ سیاهی دیده می شود. صمد، اقتضای نیرو داشتن بر امور بوده و اصلش به معنای زمین محکم است و صمدۀ، معنای صخره محکم را می رساند و همچنین گفته شده که صمد، اقتضای قصد نمودن مردم بر حاجت هایشان به او می باشد. در مجموع می توان بیان کرد که صمد از لحاظ بلاغت، بلیغ تر از سید است.

یَسوس– یَسود

یسود به معنای تدبیر نمودن است ولی یسوس از سوس به معنای نگاه ریزبینانه و دقیق است.

سَیِّد– کَبیر

سید گروهی به معنای کسی است که تدبیر امورشان را در دست دارد اما کبیر
{صفحه۱۶۴}
ایشان به معنای بالاترین شأن از جهت علم، سن و یا شرف است؛ مثل: فَعَلَهُ کَبِیرُهُم (انبیاء، ۶۳). همچنین کبیر در اسامی پروردگار به معنای بالا بودن شأن و عدم وجود برابری در این رتبه است.

مالِک– مَلِک

مالک افاده مملوک می کند ولی ملک چنین معنایی را نرسانده و معنای گسترده بودن متعلق قدرت را افاده می نماید. از طرفی دیگر، مالک گسترده تر از ملک است زیرا خداوند مالک (مَالِکَ المُلکِ) (آل عمران، ۲۶)، ملائکه، انس و جن می باشد.

مُلک – مِلک

مُلـک به معنای فراوانی مِلک (دارایی) و گستردگی متعلق قـدرت برای کسـی است که مسوول سیاست گـذاری و تـدبیر آن ها می باشد. اما مِلك به معنای استحقاق تصرف نمودن چیزی برای کسی است که نسبت به دیگران اولویت دارد.

کَبیر – عَظیم

عظیم قوم کسـی است که دیگر بالاتر از او کسـی نباشد؛ به طور مثال: پیامبر اعظم، نامه دعوت به اسـلام را خطاب به کسـری، عظیم فارس، نوشته بود. عظیم در اسماء الهی، به معنای بالاتر بودن شأن است؛ به طوری که مانعی بر سر

{صفحه۱۶۵}

برابری فرودسـتان بـا او وجود داشـته باشـد. البته اصـل این واژه را برخی به معنای نیرو می داننـد. گروهی نیز معتقدنـد، اصل واژه از عظمت جثه گرفته شـده که به مرور به عظمت شـأن نیز اطلاـق شـده است؛ مثال: عَـذَابَ یَومٍ عَظِیم (انعام، ۱۵). عـذاب از این جهت متصف به صفت عظیم گشته که دردها و بلاهای آن بزرگ است. در مورد کبیر نیز پیشتر توضیحاً داده شده است.

جَلیل – کَبیر

جلیـل در اسـماء الهی به معنای عظمت شأنی است که مسـتحق حمـد است و کبیر برای کسـی است که صـفت حمـد برای او واجب است. اسم تفضـیل جلیـل، اجـلّ می باشـد امـا در خصوص حکمرانان، معنای یگانه بودن در زمانه خود به عالی ترین مراتب جلالت است. همچنین در مورد جلال گفته شـده است که معنای بزرگی و کثرت همراه با سودمنـدی را می رساند؛ از همین روست که مال فراوان را نیز جلیل گویند. مجله نیز از همین ریشه گرفته شده چرا که مطالب سودمندی در آن وجود دارد.

جَلالَهٔ – هَیبَهٔ

جلالت که بـدان اشاره گشت، اما هیبت به معنای ترس از اقـدام (یعنی هجوم بردن از قُـدام و پیش رو می باشـد) بر چیزی است و به عبارتی، به دلیل عظمت چیزی، از هجوم بر آن فروگذاری می شود.

{صفحه۱۶۶}

عَلا – رَفیع

علا معنای چیره شـدن را می رسانـد؛ماننـد: إِنَّ فِرعَونَ عَلَا فِی الأرضِ (قصـص، ۴). رفیـع به معنـای تغییر و دگرگونی و بالاـ رفتن از موضـعی به موضع دیگر است؛ از این رو رفیع در مورد خداونـد به کـار نمی رود زیرا ارتفاع، اقتضای زوال و نابودی در یک رتبه و بالا رفتن به رتبه برتر است.

صُعود – اِرتِفاع

در صعود قید بالارفتن و جا به جایی مکانی وجود دارد اما ارتفاع چنین قیدی ندارد. چنان که برای بالا رفتن و بالا نشینی در مجلس، از ارتفاع استفاده می شود (اِرتَفَعَ فی المَجلِس) و از صَعَدَ استفاده نشده است.

صُعود– رَقی

رقی از عمومیت نسبت به صعود برخوردار است ولی چنان که اشاره شد، صعود صرفاً در موقعیت مکانی است. همچنین معنای بالا رفتن درجه به صورت تدریجی و مرحله ای را نیز می رساند.

صُعود– اِصعاد

اصعاد در سطح زمین صورت می گیرد ولی صعود در ارتفاع انجام می پذیرد.
{صفحه۱۶۷}
أعلی– فَوق
اعلی بودن بر چیزی به معنای نهایت بلندی آن چیز است اما در فوق چنین معنایی مراد نمی باشد؛ به طور مثال جمله: آسمان فوق زمین است، صحیح می باشد. چنان که ملاحظه می گردد، در این جمله از اعلی استفاده نشده زیرا نهایت زمین، آسمان نیست. همچنین اقتضای اعلی، اسفل (پایین تر) است اما اقتضای فوق، تحت (زیر) است.

رَفیع– مَجید

مجید به معنای بالا بودن در مرتبه ای بالا از شأن است. البته معنای انتظار خیر نیز برای آن آمده است. همچنین اصل مجد به دو معناست: الف) عظمت ظاهری. ب) عظمت شأن و جایگاه.

اِله– مَعبود

الاله به معنای معبودی است که مستحق عبادت می باشد که در این صورت تنها خداوند شایسته چنین نامی است و سایر معبودها چنین استحقاقی ندارند.

الله– اِله

الله، اسمی است که صرفاً برای خداوند به کار رفته است اما عرب، اله را به اشتباه برای غیرخداوند نیز (به خصوص بت ها) به کار برده است.
{صفحه۱۶۸}

الله– اللّهُمَّ

الله اسم است و اللهم در حقیقت یا الله بوده که حرف یاء آن حذف شده و میم در عوض آن در آخر آمده است.

رَبّ– سَیِّد

سید به معنای مالکی است که اطاعتش واجب است البته ربّ در برخی حالات که در جمله مضاف باشد به معنای سید است؛ مانند: فَیَسقِی رَبَّهُ خَمرًا (یوس، ۴۱).

رَبّ– مالِک

واژه ربّ نسبت به مالک باشکوه تر است زیرا در ربّ، قدرت بر تدبیر محقق می شود. بنابراین رب متضمن معنای مُلک و تدبیر آن می باشد؛ مثال: اتَّخَذُوا أحبَارَهُم وَ رُهبَانَهُم أربَابًا مِّن دُونِ اللهِ (توبه، ۳۱). ارباب جمع ربّ در این آیه به معنای بزرگانی است که اطاعت می شوند. اما صفت مالک اقتضای داشتن قدرت بر تغییر و دگرگونی مُلک می باشد. معانی دیگری نظیر: اصلاح کننده و ولایت امر (مثل والدین) را نیز در بر می گیرد.

رَبّ– قادِر

صفت قادر عمومیت داشته و شامل هر نوع توانمندی و قدرت بر متعلق آن می باشد اما ربّ صرفاً توانمندی در تغییر و تدبیر متعلق خود می باشد.

{صفحه۱۶۹}

یُحِقّ لَه العِبادَهٔ– یُستَحَق لَه العِبادَهٔ

یحق له العباده به معنای آن است که معبود دارای صفت نعمت دهندگی است اما یستحق صرفاً به خاطر معبود است.

سَیِّد– مالِک

سید به معنای مالکی است که مملوکش از قوه عقل برخوردار است اما در مالک چنین قیدی نبوده و همه مملوکات را اعم از عاقل و غیرعاقل شامل می گردد.

مُلک– دَولَهٔ

ملک متضمن گستردگی متعلق قدرت بوده و پیشتر بدان اشاره گشت. دولت معنای انتقال قدرت از گروهی به گروهی دیگر می باشد و با واژه تداول از یک خانواده می باشد؛ مانند: وَتِلکَ الأَیَّامُ نُدَاوِلُهَا بَینَ النَّاسِ(آل عمران، ۱۴۰). البته معنای دیگر قدرت را نَهَبَ (به زور گرفتن) می دانند.

مَلِک– سُلطان

ملک صرفاً معنای قدرت داشتن بر مقدورات گسترده را می رساند اما سلطان هم مشتمل بر مقدورات وسیع و گسترده بوده و هم اندک می باشد. معنای دیگر سلطان، مانعی مسلط بر دیگران است تا آن ها را از مقصودشان منصرف گرداند؛ به عنوان مثال: اگر کسی به دیگری سلطان نداشته باشد، معنایش

{صفحه ۱۷۰}

این است که نمی تواند او را مانع از انجام کاری گرداند.

مَلِک– مَلِک الیَمین

ملک الیمین به صورت مطلق صرفاً در مورد کنیز و عبد به کار می رود. این در حالی است که ملک معنای گسترده تری دارد؛ به

عنوان نمونه، تملك (ملك بودن) در خانه به معنای تصرف آن و مجاز بودن در خراب كردن و یا ساختنش می باشد ولی این معنای ملك در مورد انسان قابل تسری نیست.

تَمكین– تَملیک

منظور از تمكین، به دست آوردن دارایی به سهولت است ولی تملیك همراه با سختی حاصل می گردد.

وِلایَة– عَمالَة

ولایت نسبت به عمالت عمومیت دارد چه آن كه ولایت و داشتن بر هر چیزی از عمل سلطان بوده و او والی است. از این رو به طور نمونه، قاضی و امیر والی هستند اما عامل نیستند زیرا عامل كسی است كه مالیات دارایی به او می رسد. بنابراین هر عاملی، والی است ولی هر والی، عامل نمی باشد.

اِعانَة– نُصرَة

نصرت صرفاً درخصوص منازعه و دشمنی با معارض به كار می رود ولی اعانه جنبه عمومی دارد و صرفاً در درگیری ها به كار نمی رود؛ مانند: اَعانَه

{صفحه ۱۷۱}

عَلی فَقرِه، به معنای یاری رساندن در تنگدستی اش می باشد.

اِعانَة– تَقویَة

طبق نظری، تقویت در مورد صنعت و حرفه به كار می رود اما نصرت در خصوص منازعه كاربرد دارد. همچنین بر مبنای دیدگاه دیگر، تقویت معنای قدرتمندسازی بر انبوهی از امور می باشد ولی اعانت، طیف محدودی را شامل می شود.

نَصیر– وَلیّ

ولایت از طریق دوستی صادقانه و نصر از طریق یاری رسانی و تقویت حاصل می گردد.

سَیِّد– هَمام

همام كسی است كه هَمّ و دغدغه خود را در امور صرف كرده است كه البته خداوند با هَمّ توصیف نمی شود زیرا نمی توان برای حضرتش دغدغه و نگرانی تصور نمود. سید نیز كه پیشتر بدان اشاره گشت.

هَمام– قَمقام

منظور از قمقام، بزرگ و آقایی است كه امور مختلف نزدش مجتمع می گردد. به دریا نیز قمقام گفته می شود زیرا محل جمع شدن آب ها می باشد.

{صفحه ۱۷۲}

وِلايَة– نُصرَة

ولایت به معنای نصرت و یاری رسانیدن صرفاً برای جلب محبت یاری شده (منصور) است نه از روی ریاء ولی نصرت هر دو وجه را شامل می گردد.

حُکم– قَضاء

قضاء به معنای مشخص نمودن امری به صورت تمام و کمال است؛ مانند: قَضَینَا عَلَیهِ المَوتَ (سباء، ۱۴)، اما حکم معنای مانع شدن از خصومت را می رساند. همچنین طبق دیدگاه دیگر، حکم معنای مشخص نمودن امر در خصوص احکامی می باشد که براساس عقل و شرع صادر گردد. البته منظور از حکم به باطل آن است که باطل در موضع حق قرار گرفته باشد.

حاکِم– حَکَم

حکم صفتی جهت تعظیم و مدح بیشتر نسبت به حاکم است زیرا حاکم ممکن است به ناصواب رأیی صادر کند ولی حکم صرفاً معنای رأی به امر صواب و درستی را می رساند.

قَضاء– قَدَر

اصل قدر به معنای وجود فعل بر مبنای همان مقداری است که فاعل آن اراده نموده باشد و طبق نظری بر مبنای مقداری است که بدان نیاز بوده و کفایت انجام کار مورد انتظار را می نماید. البته درخصوص خداوند، منظور از مقدار،

همان مصلحت می باشد. اما قضاء به معنای مشخص نمودن امر به صورت تمام و کمال است.

قَدَر– تَقدیر

تقدیر هم در مورد افعال خداوند و هم انسان ها قابل استفاده است. اما قدر صرفاً در خصوص فعل خداوند به کار می رود. همچنین تقدیر در امور پسندیده (حَسَن) و ناپسند (قبیح) به کار می رود اما قدر فقط در امور پسندیده استعمال دارد.

قَضی اِلَیه– قَضی بِه

قضی الیه به معنای آگاه نمودن است؛ مانند: وَقَضَینَا إِلَیهِ ذَلِكَ الأمرَ (حجر،۶۶). اما قضی به به معنای مشخص نمودن امری به صورت تمام و کمال است.

تقدیر– تدبیر

تدبیر از دُبُر (پشت) به معنای عاقبت نگری و تعیین حدود امری است که عاقبت آن خوشایند و به صلاح باشد؛ به عبارتی دیگر، تدبیر همان انتهانگری و عاقبت اندیشی است اما تقدیر بدون داشتن چنین دیدگاهی، به معنای تعیین حدود و مقداری جهت دست یابی امری به صلاح و درخور می باشد.

قَدَر – مِنی

منی به معنای تقدیر نمودن امری مکروه است؛ یعنی صرفاً در مورد شرّ به
{صفحه۱۷۴}
کار می رود ولی قدر هم در مورد خیر و هم شرّ قابل استفاده است.

سیاسَة– تَدبیر

سیاست به معنای تدبیر مستمر است؛ از این رو هر سیاستی، تدبیر است ولی هر تدبیری، سیاست نیست. چنان که قبلًا نیز اشاره شد، سیاست از سوس به معنای دقت و باریک بینی است.

اِنعام– اِحسان

در انعام، نعمت دادن از سوی نعمت دهنده به دیگران صوت می گیرد و در مقابلش باید شکر به جای آورد. اما احسان از لحاظ لغت از ریشه حسن به معنای انجام فعل حسن است و نه تنها بر دیگران بلکه بر خود انسان نیز جایز است و در مقابلش می بایست حمد به جای آورد که البته اقتضای هر دو واژه این است که پابرجا بوده باشند. فعل حسن ممکن است سودمند و یا موجب ضرر باشد؛ مثل: آتش بر اهل عذاب. اما به دلیل استعمال واژه احسان در حالت سودمندی و خیر، این معنا بیشتر به ذهن متبادر می شود. از همین روست که اِساءَة را مقابل آن دانسته اند زیرا برخلاف احسان که موجب سودمندی است، اساءة ضرر را به همراه دارد. توضیح آن که اگر فعل حسن سرزند، گفته می شود: اَحسَنَ؛ اما اگر فعل قبیحی سر زد، نمی توان گفت: اَقبَحَ بلکه از فعل اَساء استفاده می شود.
{صفحه۱۷۵}

اِحسان– نَ،ع

نفع بدون قصد واقع می شود لیکن احسان فقط با قصد و اراده انجام می پذیرد.

اِحسان– اِجمال

اجمال همان احسانی است که ظاهر و نمایان باشد.

فَضل– اِحسان

احسان ممکن است به صورت وظیفه و تعهد و یا اختیاری باشد اما در فضل هیچ گونه تعهد و اجباری وجود ندارد.

طَول– فَضل

طَول به معنای توانایی رساندن فضل به مقصود موردنظر است؛ مثل: اُولُوا الطَّولِ مِنهُم (توبه، ۸۶) که به معنای گروهی است (منافقین) که توانایی دارند.

آلاء– نِعَم

آلاء جمع آلی به معنای نعمت عظیم است و مفرد نِعم نیز نعمت است.

اِفضال– تَفَضُّل

افضال به معنای رساندن نفعی است که حکمت نیز به آن رهنمون می شود و
{صفحه۱۷۶}
اصل آن به معنای زیاده در احسان است. تفضل به معنای مهارت و تخصص داشتن به نفعی است که فاعلش به آن مبادرت نموده و به دیگران می رسد.

مُتَفَضِّل– فاضِل

فاضل به معنای کسی است که نسبت به دیگران در خصلتی از خصلت های خیر دارای برتری و زیادت است. صفت فاضل در مورد خداوند به کار نمی رود زیرا نمی توان حضرتش را به زیاده و نقصان متصف نمود. متفضل نیز پیشتر بدان اشاره شد.

نِعمَهٔ– رَحمَهٔ

رحمت به معنای نعمت دادن به کسی است که محتاج بدان باشد؛ به عبارتی دیگر، نعمت به صورت عام می باشد ولی رحمت این گونه نمی باشد.

رَحمان– رَحیم

طبق نظر ابن عباس، صفت رحمان از لطافت بیشتری نسبت به رحیم برخوردار است. همچنین طبق دیدگاه دیگر، هر دو صفت از شئونات رحمت می باشند اما رحیم دایمی بوده و رحمان اختصاص به زمانی مشخص دارد.

رَحمَهٔ– رِقَّهٔ

کانون رقت و غلظت در قلب می باشد ولی رحمت فعلی است که از فاعل آن بروز می نماید. در حقیقت سبب رحمت، رقت است.
{صفحه۱۷۷}
رَأفَهٔ– رَحمَهٔ
رأفت نسبت به رحمت بلیغ تر است و رَؤفٌ رَحیمٌ نیز تأکیدی بر همین بلیغ بودن است.

مَنفَعَهٔ– خَیر

هر چیزی که در آن نفع وجود داشته باشد، منفعت دارد حتی اگر معصیت باشد؛ مانند شراب: قُل فِیهِمَا إِثمٌ کَبِیرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ (بقره، ۲۱۹) ولی معصیت نمی تواند خیر هم باشد.

مَنفَعَهٔ– نِعمَهٔ

منفعت ممکن است درخصوص امری پسندیده (حَسَن) و یا ناپسند (قبیح) نیز اطلاق گردد ولی نعمت صرفاً درخصوص امری پسندیده به کار می رود. همچنین ممکن است انسان به خودش نفعی برساند ولی نعمت ممکن نیست.

مَتاع – مَنفَعَهٔ

آن بخشی از نفع را متاع گویند که لذت حاصله اش شتابان و سریع است.

اِنعام– تَمَتُّع

انعام نیازمند شکر است ولی تمتع (از ریشه متع) این چنین نبوده و نیازی به
{صفحه۱۷۸}
شکر ندارد.

خَیر – نِعمَهٔ

ممکن است انسان به خود خیری برساند ولی نعمت ممکن نیست.

نِعمَهٔ – نَعماء

نعمت ظاهری را نعماء گویند و آن چه آشکارا نباشد را نعمت گویند.

لَذَّهٔ– نِعمَهٔ

لـذت چیزی است که نسبت به آن اشـتها و میـل وجـود دارد لیکن نعمت این چنین نمی باشـد؛ به طور مثـال: تکلیف خود نعمت به شمار می آید زیرا انجام آن موجب جلب منافع الهی است. به عبارتی، چیزی که سبب نعمت باشد خود نیز نعمت است.

نِعمَهٔ– مِنَّهٔ

اصـل کلمه نعمت به معنـای قطع نمودن است و اصـطلاحاً به معنـای نعمتی است که قطع شـده باشـد؛ مثـال آیه: لَهُم أجرٌ غَیرُ مَمنُونٍ (فصلت،۸)، یعنی اجری که قطع نمی گردد (مَمنـون هم ریشه بـا واژه منّت است). همچنین برشـمردن نعمت نیز منت گفته می شـود زیرا موجب قطع شکر گزاری در مقابل نعمت می گردد.
{صفحه۱۷۹}
اِحسان– اِفضال
منظور از احسـان، نفع در خور و منـاسب (حَسَن) می باشـد ولی افضـال به معنـای نفعی است که افزون تر از کمـترین مقـدار موجود باشد.

بِرّ– قُربان

قربان به معنای برّی است که موجب نزدیکی به خداوند می گردد. واژه قربان همانند کفران و شکران می باشد.

ضَرّ– ضُرّ

ضَرّ خلاف نفع است و ممکن است امری پسندیده (حَسَن) و یا ناپسند باشد؛ مثل: خوردن دوای تلخ و ظلم. ضُرّ به معنای بدحالی ای است که منجر به ضعف و نحیف شدن می گردد. همچنین ضُرّ صفتی است که عیناً به وقوع پیوسته و بر کمترین میزان ضرر دلالت می نماید اما ضُرّ به عنوان مبالغه می باشد.

ضَرّ– ضَرّاء

منظور از ضراء، ضرری است که آشکارا باشد.

ضَرّاء– بَأساء

بأساء، ضرّائی است که همراه با ترس باشد زیرا اصل آن از بأس به معنای ترس است. البته عبارت: لا بأس، به معنای گناه نداشتن و یا امری جائز و

{صفحه ۱۸۰}

رایج بودن می باشد.

ضَرّ– سَوء

ضرّ ممکن است از روی ناآگاهی سربزند ولی سوء حتماً آگاهانه و مشخص می باشد.

مَضَرَّة– اِساءَة

اسائه امری ناشایست است اما مضره ممکن است شایسته نیز باشد؛ مثل: کتک زدن جهت تأدیب.

سَوء– سُوء

سَوء اسمی برای ضرر و غم است اما سُوء معنای کراهت (ناپسند) را می رساند.

اِساءَة– سَوء

اساءة اسمی است برای ظلم و سوء نیز که پیشتر اشاره شد.

ضَرّ– شَرّ

ضرر ممکن است همراه با شری نباشد؛ مثل: عذاب بر کفار زیرا لازمه شر بودن چنین ضرری، صادر شدن فعل از فاعل شریر می باشد که این امر در خصوص ذات حق محال است.

{صفحه ۱۸۱}

صَبر– حِلم

حلم به معنای تاخیر در عقوبت کسی است که مستحق آن باشد. حلم در مورد خداوند به معنای تاخیر در عقوبت با وجود قدرت داشتن به آن در مقابل سرکشی در نعمت و عافیت است. طبق نظری، حلم متضاد سفاهت است زیرا در سفاهت، سبکی و شتاب به چشم می خورد ولی در حلم، متانت و مهلت دادن. طبق دیدگاه دیگر، سفاهت معنای شناخت اندك به امور و ناتوانی در رأی می باشد ولی حلم از حکمت سرچشمه گرفته است و به معنای انجام فعل در مناسب ترین حالت آن است. اصل حلم در عربی، به معنای ملایم و نرم بودن است و خواب دیدن نیز از این جهت حَلُمَ گفته می شود که در حالت آرامش و سکون است. اما صبر کردن به معنای نگهداری نفس به جهت رویارویی با امری ناخوشایند است و انسان از اظهار جزع در مقابل مصیبت ها و آزارها خودداری کند. صفت صبر در مورد خداوند جایز نمی باشد زیرا ضرری به حضرتش نمی رسد تا خودداری نماید اما صفت حلم کاربرد دارد زیرا صفتی برای مدح و تعظیم است.

صَبر – اِحتِمال

احتمال در خصوص امری به معنای فروبردن خشم است ولی صبر در سختی ها به معنای نگهداری و خودداری نفس از رویارویی با آن موقعیت به صورت زبانی و یا فعلی است؛ به عنوان مثال: در مورد صبر برابر ناملایمات

{صفحه۱۸۲}

روزگار و عدم جزع نمودن از احتمال استفاده نمی شود زیرا در این موقعیت خشمی وجود ندارد که فروخورده شود.

حِلم– اِمهال

هر حلمی، امهال است ولی هر امهالی، حلم نیست. از جمله تفاوت های این دو واژه می توان بدین موارد اشاره نمود: الف) حلم صفتی برای مدح است ولی امهال هم می تواند برای مدح به کار رود و هم ذمّ. ب) حلم در مورد کسی به کار می رود که مستحق انتقام گرفتن باشد ولی امهال این گونه نیست؛ به عنوان مثال: مهلت دادن به بدهکار، حلم به شمار نمی رود زیرا انتقام گرفتنی در میان نیست. پ) در امهال، مهلت دادن برای مدتی موردنظر است و پس از اتمام مدت، امر موردنظر به وقوع می پیوندد ولی در حلم بدین شکل نمی باشد. ت) امهال نوعی تفضل است ولی حلم، اقتضایش حکمت است. از این رو متضاد حلم، سفاهت (بی حکمتی) می باشد.

اِمهال– اِنظار

انظار، قرین و همراه با آن مقداری است که تأمّلی در آن صورت می گیرد اما امهال که پیشتر بدان اشاره گشت از این جهت مبهم است. همچنین انظار، به تأخیر انداختن به منظور تأمل در امر می باشد اما امهال تأخیر انداختن وی تا زمانی است که سخن گفتن از امر مورد نظر برایش آسان گردد.

{صفحه۱۸۳}

حِلم– وَقار

حلم که مورد اشاره قرار گرفت اما وقار به معنای آرامش و کم تحرکی در جلسه می باشد. از جمله معانی آن می توان به عدم سبکسری و شتاب در هنگام غضب اشاره نمود. همچنین اصل واژه از وَقَرَ به معنای حمل کردن است.

وَقار– سَکینَة

سکینه به معنای نداشتن ترس و اضطراب در هنگام خشم است؛ مانند: فَأَنزَلَ اللهُ سَکِینَتَهُ عَلَیهِ (توبه،۴۰). همچنین سکینه هم می تواند در موقعیتی هیبت به شمار رود و هم غیر آن اما وقار صرفاً هیبت می باشد.

وَقار– رَزانَة

رزانه (سنگین و متین بودن) هم در مورد انسان به کار می رود و هم غیر آن، اما وقار صرفاً در مورد انسان استعمال می گردد.

رَجاح– رَزانَة

اصل رجاح به معنای میل کردن است چنان که در ترازو نیز اگر طرفی سنگین تر باشد و نشانه به آن سمت میل نماید از همین فعل استفاده می شود. از این رو کسی را که نسبت به دیگران از لحاظ رفتاری سنگین تر باشد را نیز رجاح گویند که البته این صفت اختصاص به انسان ندارد. رزانت که بدان اشاره شد، از ریشه رَزَنَ به معنای تثبیت و سکون است و رجاح به معنای
{صفحه۱۸۴}
زیادی در فضل است.

وَقار– تَوقیر

توقیر به معنای تعظیم نمودن و بزرگ داشتن است؛ مثال: وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ (فتح،۹). وقار معنای عظمت و بزرگی را می رساند؛ مانند: مَّا لَکُم لَا تَرجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا (نوح،۱۳).

وَقار– سَمت

یکی از معانی سمت، نیکو می باشد؛ چنان که صَمت به معنای سکوت کردن است و حرف «ص» آن تبدیل به «س» شده است. البته معنای دیگر سمت را راه صحیح و جهت نیکو دانسته اند؛ مثل این که گفته شود: فلانی به سمت شهر در حال حرکت است. وقار نیز که اشاره شد، از این رو سمت را نمی توان نوعی وقار نامید.

حِلم– اَناة

اناة به معنای آهستگی در حرکت است و اصطلاحاً به معنای عدم شتاب زدگی در تدبیر امور است. اناة از ریشه أنی به معنای نزدیک شدن است و تأنّی به معنای فرصت دادن جهت این که امری نزدیک شود تا قابل دست یابی باشد. برخی نیز معتقدند، اناة به معنای آرامش در هنگام پریشان حالی است.
{صفحه۱۸۵}
اَناة– تُؤدَة

تؤدة از ریشه وأد، به معنای عدم سبکی (سبکسری) در امور است. اصل واژ] از وأد به معنای سنگین کردن چیزی با خاک است که در آن حرف واو به تاء تبدیل شده است. مثل تهمت که از ریشه وهم است. اناة چنان که گفته شد، مهلت دادن به امری جهت نزدیک شدن و به کمال و نهایت رسیدنش می باشد و مبالغه ای است در مدارا کردن با امور؛ مثال الف: حَمِیمٍ آنٍ (رحمن،۴۴)؛ یعنی آبی که در داغی به نهایت درجه رسیده است. «آن» هم ریشه اناة به معنای به نهایت رسیدن. مثال ب: غَیرَ نَاظِرِینَ إِنَاهُ (احزاب،

۵۳)، معنای به نهایت رسیدن کمال را می رساند.

طَیش– سَفه

سفه چنان که بیان شد، نقیض حکمت است و به صورت استعاری در کلام، معنای ناپسند نیز می دهد. طیش به معنای سبکی است که همراه با خطا در انجام عملی باشد؛ به عنوان نمونه: طاش السَهم، به معنای بیراهه رفتن تیر است.

سُرعَهٔ– عَجَلَهٔ

سرعت، پیشی گرفتن در موضوعی است که مناسب برای پیشی گرفتن باشد و پسندیده به شمار می رود و نقیضش، اِبطاء (بَطیء) است که ناپسند می باشد. عجله در مقابل سرعت، پیشی گرفتن در موضوعی است که پیشی گرفتن در آن

{صفحه۱۸۶}

شایسته نباشد و عملی ناپسند به شمار می آورد لیکن نقیضش، اِناهٔ (أنّی) است که عملی پسندیده است. عجله در آیه: وَ عَجِلتُ إِلَیکَ رَبِّ لِتَرضی (طه، ۸۴)، به معنی سرعت است [اگر عجله به معنای سرعت باشد، در کلام وحی حتماً همان واژه استفاده می شد؛ بنابراین به نظر می رسد، نظر مؤلف در این خصوص کامل نباشد؛ مترجم].

حِفظ– رَعایَهٔ

نقیض حفظ، ضایع کردن است و نقیض رعایت، اهمال (رها کردن) است. از همین رو در خصوص چهارپایانی که بدون چوپان (راع) رها شده باشند، از فعل هَمَلَ استفاده می شود. البته اهمال نیز منجر به ضایع شدن می گردد. بنابراین حفظ به معنای بازداشتن و مانع شدن بلایا از برخورد با چیزی است تا آن نابود نگردد و رعایت فعلی است که موجب بازدارندگی اسباب و دلایل به وجود آورنده بلایا می شود؛ به عنوان نمونه: اگر در مورد کسی گفته شود: یَرعَی العُهود، منظور حفظ نمودن اسبابی است که باعث باقی ماندن عهد و پیمان میان دو نفر می شود.

حِفظ– کَلاءَهٔ

کلائه به معنای میل نمودن چیزی به سمت و سویی است که از آفت در امان باشد؛ به عنوان مثال: کَلَأَت السَّفینَهٔ، یعنی کشتی به خشکی نزدیک گردید. اما حفظ معنای عامی دارد. با این وجود اگر هریک از این دو واژه به جای

{صفحه۱۸۷}

یکدیگر به کار روند، این به دلیل نزدیکی معنایشان می باشد.

حِفظ– حَراسَهٔ

حراست به معنای حفظ نمودن مستمر است. به همین دلیل نیز حارس (نگهبان) به این واژه نام گذاری شده که در طول زمانی خاص به صورت مستمر و دایم مشغول نگهبانی می باشد. بنابراین حراست یعنی جلوگیری از رسیدن آفت به صورت مستمر و اگر آن آفت به امر موردنظر برسد، از واژه تخلیص استفاده می گردد که مصدر اسم خلاص می باشد. اما حفظ چنین معنای استمراری را نمی رساند. حفیظ از واژگان مترادف با حفظ درخصوص اسماء الهی، ضمن مبالغه آمیز بودن به معنای علیم و شهید نیز بوده و

تـأويلش آن است كه هيـچ چيزى از خداونـد دور نمى شود. البته اصـل حافظ بودن چيزى نيز در اكثر مواقع، همين معناى علم را مى رساند زيرا اگر بر كسى مسايلى از چيزى كه مى خواهد آن را حفظ نمايد مخفى باشد، چگونه مى تواند آن را حفظ نمايد؟

حَفيظ – رَقيب

رقيب كسـى است كه فعلى از او پنهان نمانـده باشـد. همچنين معناى تفتيش در امور را نيز مى رساند؛ مثال: راقَبَ الله، يعنى بدان كه خداوند تو را مى بيند و فعلى بر او پوشيده نيست. اما حفيظ همانند رقيب معنى تفتيش و جستجو در امور را نمى رساند.

{صفحه۱۸۸}

مُهَيمِن – رَقيب

رقيب به معناى كسى است كه مراقبت همراه با تفتيش در امور مى نمايد. البته چون خداوند تفتيش نمى كند، از اين رو صفت رقيب در مورد حضرتش به معناى حفيظ و عالم است. مهيمن به معناى سرپرست بر امرى است كه به تدبير آن نيز مى پردازد.

وَكيل در صفات خداوند و بندگان

وكيـل در صـفات الهى به معناى متولى و سـرپرستى است كه به تـدبير مخلوقات مى پردازد زيرا او مالك بر اياشن و رحيم است. اما درخصوص بندگان به معناى عقد وكالت است.

حِفظ – حِمايَة

حمايت در خصوص مواردى اسـتعمال مى شود كه امكان احراز و يا محصور كردن آن ها وجود نداشته باشد؛ مثل: زمين و شهر. اما حفظ خلاف حمايت بوده و در مواردى به كار مى رود كه قابل احراز و محصور كردن باشـد؛ مانند: سـكه، اسـكناس. زيرا سـكه را مى توان به راحتى در دست نيز گرفت بنابراين براى نگهدارى آن از واژه حفظ استفاده مى شود.

حِفظ – ضَبط

ضبط به معناى حفظ نمودن شديد است تا هيچ چيزى از دست نرفته و يا

{صفحه۱۸۹}

فرار نكنـد. گـاهى اوقـات به دليل شـدت حفظ و به صورت اسـتعارى در مورد حساب نيز از ضـبط اسـتفاده مى شود؛ ماننـد: يَضـبِطُ الحِساب.

كَفالَة – ضِمان

كفـالت درخصوص انسان به كار مى رود و به معناى الزام به پـذيرش امرى است؛ ماننـد: وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا (آل عمران،۳۷). اما ضمانت در مورد مـال كـاربرد دارد؛ به عنوان نمونه: ضَـمِنتُ الاَرضَ، به معناى الزام به ادا نمودن ارزش چيز مورد ضـمانت (زمين) است. در اين عبارت از كفالت استفاده نشده است زيرا عين مال (يعنى زمين) از ديده پنهان نمى شود كه نيازى به احضار آن باشد؛ به عبارتى ديگر، همواره قابل مشاهـده و دست يابى است. از جمله تفاوت هاى ديگر اين دو واژه آن است كه ضـمانت در خصوص چيزى كه

انسان بدان شناخت ندارد ممکن است ولی کفایت مجاز نمی باشد. زیرا در کفالت می بایست امری که مورد کفالت قرار گرفته باشد دقیقاً تسلیم و ارائه شود. تفاوت دیگر آن که ضمان به معنای التزام نمودن به ادای جزیی و یا بخشی از مضمون می باشد لیکن کفالت به معنای التزام به ارائه و تسلیم نمودن خود آن چیزی است که مورد کفالت قرار گرفته باشد.

ضَمانَة– حَمالَة

نوعی از ضمانت که مختص دیده باشد را حمالت گویند ولی ضمانت به طور عام می باشد. فاعل این دو واژه به صورت: ضَمین و حَمیل می باشد.

{صفحه ۱۹۰}

رَئیس– زَعیم

زعامت افاده قوت و توان بر چیزی می نماید؛ به طور نمونه: وَلِمَن جَاء بِهِ حِملُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ (یوسف، ۷۲)، منظور از زعیم در این آیه، قادر بودن می باشد زیرا در زمان یوسف (علیه السلام)، قحطی و خشکسالی بوده و کسی جز ایشان زعامت نداشته است. طبق نظری، رئیس، معنای زعامت را نیز دارد و زعیم قوم، همان رئیسشان می باشد چرا که او قوی ترین و قادرترین بر انجام خواسته های قوم خود می باشد. البته ممکن است به جهت مَجاز به کفیل نیز زعیم گفته شود. همچنین زعامت، اسمی است برای کسی که مجهز به کلیه سلاح ها باشد و بدین جهت توانمند و قدرتمند نسبت به دشمن می باشد و البته خدا داناتر است.

هِدایَة– اِرشاد

ارشاد به سمت چیزی به معنای یافتن راهی به مقصد موردنظر و تبیین آن می باشد. راشد کسی است که قابلیت نشان دادن راه رشد را داشته باشد و مرشد به معنای هدایت کننده به خیر و راه رشد است؛ مثال آن که: اگر کسی بین دو راهی قرار داشته باشد که نداند کدام یک او را به مطلوب می رساند، در این صورت اگر کسی راه مقصود را نشان دهد، در حقیقت او را ارشاد نموده است و هرکس بتواند نفس خویش را بر طی نمودن راهی برانگیزاند، به او رشید گفته می شود و البته برخی گفته اند، رشید به نوعی مبالغه در قابلیت ارشاد

{صفحه ۱۹۱}

فردی می باشد.

هدایت به معنای توانایی پیدا کردن به منظور دست یابی به مقصود است و از همین روست که هدایت برای هدایت شونده آورده می شود؛ مثل: اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ (فاتحه،۶). بر همین اساس، تقاضای هدایت شدگان برای هدایت، معنای قدرت داشتن و تمکن مستمر در راه مستقیم را می رساند. البته هدایت به امری ناخوشایند (مکروه) نیز ممکن می باشد؛ مانند: فَاهدُوهُم إِلَى صِرَاطِ الجَحِيمِ (صافات،۲۳). هدی معنای دلالت را می رساند پس اگر دلالت به مستقیم باشد به معنای دلالت به ایمان و صواب می باشد زیرا دلالت به بهشت است؛ إِنَّکَ لَعَلَى هُدًى مُّستَقِيمٍ (حج،۶۷).

هُدی– بَیان

منظور از بیان، آشکار نمودن معنای واقعی یک چیز می باشد و هدی، بیان راه رشد (غیر از غَیّ) است به طوری که بتوان آن را بپیمود. البته این معنا در حالت اطلاق می باشد و اگر قیدی به کار رود، می تواند راهی غیر از رشد را نیز بیان نماید؛ مثل: هدایت به

آتش.

خَیر– صَلاح

صلاح به معنای اشتغال ورزیدن به آن چیزی است که حکمت نیز بدان رهنمون می گردد و ممکن است در حالت نفع و یا ضرر به کار رود؛ مانند: بیماری که ممکن است در مواقعی به صلاح انسان باشد (کفاره گناهان به حساب آید). اما درد و رنجی که منجر به نفعی نمی شود را نمی توان صلاح

{صفحه۱۹۲}

نامید؛ مثل: عذاب جهنم. زیرا عذاب نه ذاتاً نفع است و نه منجر به نفع می شود. البته تمامی افعال خداوند همچون عذاب جهنم خیر است ولی نسبت به عذاب شدگان خیر به حساب نمی آید. البته صلاح همراه با معنایی که اشاره شد، دگرگون شدن و رسیدن به وضعیتی پایدار را نیز می رساند. از این رو، صالح به عنوان فاعلی است که مبادرت به فعل صلاح نموده و تغییر یافته و به وضعیت پایدار رسیده است. به دلیل همین تغییر پذیری، به خداوند صالح گفته نمی شود. اما صالح در دین، درخصوص واجبات و مستحبات و نه مباحات به کار می رود. اما خیر در برگیرنده شادمانی و نیکویی (حَسَن) است و چیزی که پسندیده و نیکو نباشد به دلیل ضرری که می رساند، خیر نمی باشد؛ مانند: معاصی که با وجود لذت، خیر محسوب نمی شوند.

هِدایَة– نَجاة

نجات به معنای خلاصی یافتن از امری ناخوشایند (مکروه) است ولی هدایت معنای قدرت یافتن جهت وصول به چیزی می باشد. بنابراین نجات از چیزی (مِنَ الشَّیء) معنا پیدا می کند و هدایت به سوی چیزی رفتن (إلَی الشَّیء) معنا دارد.

فَوز– نَجاة

نجات صرفاً به معنای خلاصی از وضعیت یا امر ناخوشایند است اما فوز علاوه بر این معنا، معنای وصول به مطلوب و محبوب را نیز می رساند. از

{صفحه۱۹۳}

همین رو اطلاق مؤمنین به فائزین به معنای نجات از آتش و رسیدن به بهشت است؛ مانند: یَالَیتَنِی کُنتُ مَعَهُم فَأفُوزَ فَوزًا عَظِیمًا (نساء،۷۳)، یعنی نجات یافتن و رسیدن به خیر کثیر.

فَوز– ظَفَر

ظفر به معنای برتری یافتن بر طرف درگیری و ستیز می باشد؛ مانند: أن أظفَرَکُم عَلَیهِم (فتح،۲۴). دیده شده است که ظفر در موضع و معنای فوز به کار رفته ولی برعکس آن استعمال نشده است؛ به عنوان نمونه عبارت: فازَ بِعَدُوِّه، استفاده نمی گردد.

نَجاة– تَخَلُّص

تخلص به معنای رهایی از گرفتاری می باشد که ممکن است همراه با آزار نیز باشد اما در نجات حتماً اذیت و ترس نیز وجود دارد.

صَلاح– فَلاح

صلاح به معنای توانایی به خیر و یا رهایی از شرّ است اما فلاح، معنای رسیدن به خیر و منفعتی است که اثر آن ماندگار باشد. همچنین چیزی که اثر آن پابرجا باشد را فلح گویند و به همین جهت نیز به کشاور فلّاح گویند که او زمین را شکافته و دانه های گیاهان را در آن به جا می گذارد و در حقیقت اثرش در زمین باقی می ماند. در صلاح، معنای تغییرپذیری وجود دارد ولی فلاح چنین

{صفحه۱۹۴}

معنایی را نمی رساند.

تَسدید– تَقویم

تسدید به معنای به سمت امری صواب و صحیح شدن است؛ چنان که سَدِّدَ السَّهمُ، به معنای نشانه روی تیر به سمت هدف می باشد. تقویم از قَوَمَ به معنای برطرف کردن کجی ها و ناراستی ها می باشد. تسدید به دو صورت روی می دهد: الف) علت اصلی یک امر باشد؛ مانند: تَسدید السَّهم لِلِاصابَۀِ، یعنی نشانه گیری تیر به سمت هدف. ب) مقدمه و سببی باشد که منجر به امر دیگری می گردد و ممکن است از روی رغبت و یا ترس باشد؛ مثل: لطف که منجر به طاعت و بندگی می شود. از این رو تسدید برای حق به معنای طلب نمودن حق است و اصلاح، تقویم نمودن امری بر آن چیزی است که حکمت نیز بدان رهنمون می شود.

اِحکام– اِتقان

اتقان از تَقَنَ به معنای اصلاح نمودن چیزی است به طوری که خلل های موجود در آن گرفته شود و اصطلاحاً به معنای معرفت صحیح بدون کاستی و نقصان می باشد. اما احکام به معنای ایجاد نمودن فعلی به صورت محکم است؛ مانند: کِتَابٌ أحکِمَت آیَاتُهُ (هود، ۱)، چنان که ملاحظه می گردد، در این آیه از فعل اَتقَنَ استفاده نشده زیرا در قرآن خلل و کاستی وجود نداشته که برطرف گردد بلکه از ابتدا محکم، استوار و بدون کاستی بوده است.

{صفحه۱۹۵}

اِحکام– رَصف

رصف به معنای به هم فشردن چیزی به چیز دیگر به منظور شکل دادن به آن هاست که صرفاً در مورد اجسام به کار می رود. اما احکام و اتقان علاوه بر اجسام درخصوص اعراض نیز کاربرد دارند. از این رو فعل، متصف به صفت متقن و محکم می گردد اما واژه مرصوف استعمال ندارد.

اِحکام– اِبرام

اِحکام که پیشتر اشاره گشت و ابرام به معنای تقویت نمودن چیزی است و اصل این واژه معنای تابیدن ریسمان را می رساند و در غیر این موقعیت، استعمالش به صورت استعاره است.

اِبرام– تَأریب

تأریب به معنای گره محکم است و از أرَبَ گرفته شده است؛ چنان که: أرَبَ العَقد، به معنی گره زدن بر روی گره دیگر می باشد.

نَشَطَ نیز معنای گره زدن و محکم کردن است ولی در تأریب، شدت وجود دارد و این درخصوص نشط ضعیف می باشد. اِبرام نیز قبلًا اشاره گردید.

زَیغ– مَیل میل نمودن به صورت عام بوده و در امور پسندیده و ناپسند به کار می رود لیکن زیغ صرفاً در امور ناپسند است. چنان که در مورد میل نمودن از حق نیز

{صفحه۱۹۶}
زیغ استعمال می گردد؛ به عنوان نمونه عبارت: زاغَ عَنِ الحَقّ، صحیح است ولی زاغَ عَنِ المَکروه، استفاده نمی شود.

مَیل– مَیَلَ

مَیل مصدر می باشد و به معنای متمایل شدن و یا کشش داشتن به سمتی بوده و در مورد آن چه دیده می شود و یا نشود به کار می رود؛ مثل: مَیلُکَ الی فُلانٍ، یعنی کشش شما نسبت به فلانی است. همچنین مَیَلَ، اسمی است که در مورد آن چه دیده می شود به کار می رود؛ به عنوان نمونه در وضعیت رجوع و بازگشت از میل استفاده می شود.

عَثو– فَساد

عثو به معنای کثرت فساد است و به دو شکل می باشد: ۱) عاث، یَعیثُ و ۲) عثا، یَعثو که شکل دومی فصیح تر است؛ به عنوان نمونه: وَلَا تَعثَوا فِی الارضِ مُفسِدِینَ (بقره، ۶۰).

فَساد– قَبیح

فساد به معنای تغییر در مقداری است که حکمت بدان رهنمون می گردد؛ چنان که گفته شد، فساد نقیض صلاح به معنای پایداری در آن مقداری است (بدون کاستی و یا فزونی) که حکمت نیز بدان اشاره می نماید و اگر دقیقاً بر همان مقدار موردنظر حکمت باشد، آن امر اصلح است. اما قبیح آن است که
{صفحه۱۹۷}
حکمت او را طرد نماید و البته ارتباطی با مقدار ندارد.

فَساد– غَیّ

هر غیّ، قبیح است اما ممکن است فساد قبیح نباشد. به عنوان مثال: فاسد شدن سیب به دلیل تغییر حالت از وضعیت طبیعی اش فساد خوانده می شود ولی قبیح به شمار نمی رود. از این رو اگر گفته شود کسی فاسد است، منظور آن است که وی فاجر می باشد و هنگامی که گفته شود: اِنَّه غاو (از ریشه غیّ)، منظور فساد در مذهب و اعتقاد فرد می باشد.

غَیّ– ضَلال

اصل غیّ را فساد گفته اند؛ به این مثال توجه شود: غَوَی الفَصیل اِذا بَشِمَ مِن کَثرَةِ شُربِ اللَّبن، در این جمله چنان که ملاحظه می گردد، هنگامی که بچه شتر از زیادی خوردن شیر دل زده می شود، از فعل غَوَیَ استفاده می گردد. همچنین هنگامی که شیر مادر

را نیابد و به همین جهت نیز بمیرد، گفته می شود: فَمات هَزلاً (یعنی از روی لاغری و نحیفی مرده است). این دو واژه غَوَیَ و هَزَلَ، متضاد می باشند. اما اصل ضلال، به معنای هلاکت است؛ چنان که ضَلَّت النّاقَۀُ، وقتی استعمال می شود که شتر به سبب تلف شدنش از بین برود. همچنین آیه: أئِذَا ضَلَلنَا فِی الأرضِ (سجده،۱۰)، یعنی ارتباطمان قطع گشته و هلاک شدیم. در یک دیدگاه کلی، ضلالت از دین، بلیغ تر از غیّ در آن می باشد. همچنین ضلالت در مورد راه نیز به کار می رود؛ به طوری که ضَلَّ عَنِ الطّریق،

{صفحه۱۹۸}

به معنای جدا شدن از مسیر است ولی غَیّ صرفاً در مورد دین استعمال دارد و این موضوع از وجوه تمایز دو واژه به شمار می رود. البته معنای ناامید شدن از رسیدن به مطلوب نیز برای غَیّ ذکر شده است. در ادامه به شواهدی از آیات که در آن ها ضلال به معانی مختلف می باشد، اشاره می گردد:

الف) ضلالت از ثواب؛ مثل: یُضِلُّ اللهُ الکَافِرِینَ (غافر، ۷۴). ب) گمشده و ناشناس؛ مانند: وَوَجَدَکَ ضَالًّا فَهَدَی (ضحی،۷)، یعنی قدر و منزلتت را نمی شناختند. پ) ضلال به معنای همراهی در قوم ضالّین است زیرا هر کس در قومی زندگی کند، به همان قوم نیز نسبت داده می شود. ت) ضلال به معنای ابطال است؛ مانند: أضَلَّ أعمَالَهُم (محمد،۱)، یعنی اعمال ایشان را باطل نمود. ت) گمراه خواندن؛ به عنوان نمونه: ضَلَلنی فُلانٌ، یعنی مرا ضالّ نامید.

شواهد فوق نشان می دهد که ضلال در موقعیت هایی به کار می رود که غَیّ در آن ها استعمال نمی گردد.

حَنف– حَیف

حنف به معنای عدول از حق است و حیف به معنای کاستن از چیزی است.

مَیل– مَید

مَیل به معنای گرایش به یک سمت است ولی مَید، معنای گرایش به چپ و راست را می رساند؛ مانند: وَجَعَلنَا فِی الأرضِ رَوَاسِیَ أن تَمِیدَ بِهِم (انبیاء،۳۱). در حقیقت اشاره به حالت اضطراب است که گرایش به طرفین ایجاد

{صفحه۱۹۹}

می گردد.

تَکلیف– اِبتِلاء

تکلیف به معنای الزام نمومدن اراده انسانی به انجام کاری همراه با مشقت است. اصل واژه به معنی لزوم می باشد؛ چنان که: کَلِفَ به معنای ملزم شدن و شیفته شدن به عشق کسی می باشد. متکلّف نیز به معنای آن است که کسی از روی اختیار خود را ملزم به انجام کاری با مشقت وادار نماید؛ مانند: وَمَا أنَا مِنَ المُتَکَلِّفِینَ (ص،۸۶). منظور از ابتلاء، خارج نمودن آن چه نزد مبتلی (مفعول) است همراه با تحمیل نمودن مشقت که بدین وسیله حالت وی در هنگام طاعت و معصیت آشکار می گردد. از این رو ابتلاء، تکلیف گفته نمی شود. اما استعمال ابتلاء در صفات خداوند تعالی به معنای انجام کاری است که پروردگار با عبد انجام می دهد تا آن چه نزد ایشان است استخراج گردد. همچنین به نعمت نیز بلاء گفته می شود زیرا موجب آن است که شکر از فردی که بدان نعمت داده شده، استخراج گردد، به عبارتی این نعمت منجر به شکرگزاری شده است. بَلِیَ نیز از همین خانواده است و به معنای استخراج نمودن نیروی چیزی و نابود شدن آن است.

تَکلیف– تَحمیل

تحمیل صرفاً در مورد آن چه ثقیل و سنگین است به کار می رود؛ وَلَا تَحمِل عَلَینَا إیصرًا (بقره،۲۸۶) که إصر به معنای سنگینی است اما تکلیف این قید را

{صفحه ۲۰۰}

نداشته و ممکن است در مواردی که سنگین نباشد نیز استعمال گردد، مانند: تکلیف به استغفار.

اِبتِلاء– اِختِبار

در مورد تفاوت های این دو واژه می توان بدین موارد اشاره نمود: الف) ابتلاء صرفاً تحمیل نمودن امری ناپسند و ناخوشایند (مکروه) همراه با مشقت است اما اختبار علاوه بر این موارد در خصوص امری پسندیده و خوشایند (محبوب) نیز قابل استفاده است. ب) اقتضای ابتلاء استخراج نمودن آن چه نزد مفعول آن است (مبتلی) درخصوص طاعت و معصیت است اما اقتضای اختبار (از خَبَرَ)، خبر و آگاه یافتن از حالت واقعی چیزی است.

فِتنَۀ– اِختِبار

فتنه نسبت به اختبار از شدت بیشتری برخوردار بوده و بلیغ تر نیز می باشد. اصل آن به معنای محک زدن طلا به وسیله آتش می باشد؛ مانند: یَومَ هُم عَلَی النَّارِ یُفتَنُونَ (ذاریات،۱۳) و البته در مورد خیر و شرّ نیز به کار می رود؛ چنان که در این آیه نیز اشاره شده است: إِنَّمَا أَموَالُکُم وَ أَولَادُکُم فِتنَۀٌ (تغابن،۱۵). در حقیقت نعمت از این جهت فتنه خوانده شده که قصد مبالغه در اختبار کسی که به او نعمت داده شده است، وجود دارد. درست همانند طلا ـ که اگر بخواهیم در شناخته شدنش مبالغه نماییم، آن را در آتش می گذاریم. از این روست که خداوند در رابطه با بندگان به دلیل تغییر حالت در خیر و شرّ اختیار

{صفحه ۲۰۱}

نمی کند و این رابطه تعبیر به شدت تکلیف می گردد.

اِختِبار– تَجریب

تجریب از جَرَبَ و در باب تفعیل می باشد. این باب معنای مبالغه و تکرار را می رساند، از این رو معنای آن تکرار و مبالغه در اختبار است.

لُطف– تَوفیق

لطف به معنای فعلی است که به واسطه آن طاعت برای بنده آسان می گردد و همراه با قصد فاعل بوده و به طور خاص در امور خیر و پسندیده به کار می رود. چنان که گفته نمی شود: وَفَقَ لِلظُّلم، یعنی برای ظلم توفق پیدا نمود. اما اگر آن چه واقع می شود، ناپسند (قبیح) بوده و همراه با اراده فاعل آن نیز باشد، پس به آن «اِنتِقاد» گفته می شود. توفیق فعلی است که همراه و متفق با طاعت می گردد و اگر همراه بندگی و طاعت نباشد، توفیق گفته نمی شود. اما فرق دیگر آن که، توفیق در حقیقت لطفی است که قبل از طاعت روی می دهد و لطف متقدم بر فعل است. بنابراین هر توفیقی لطف است اما هر لطفی توفیق نیست. از همین روست که بر توفیق ثوابی مترتب نمی باشد زیرا قبل از وقوع فعل صورت گرفته و هنوز مستحق ثواب نمی باشد، اما موفق از آن روی که مقدمه

طاعت است خود نیز منجر به ثواب می گردد و به عنوان مدح قلمداد می گردد. همچنین لطیف بر وزن فعیل معنای مبالغه و موفق، معنای تکثیر و تکرار را می رساند.

لطف به معنای تدبیری است که در

{صفحه۲۰۲}

امور کوچک و بزرگ نافذ می باشد و تعبیر لطیف در مورد داوند به معنای آن است که تدبیرش از هیچ چیزی پنهان نمانده و به حق آن را اجراء می نماید. معانی دیگری که برای لطف آورده شده است، عبارتند از: الف) کسی که در امور تدبیر می نماید؛ چنان که عبارت: لَطیفُ الحیلَة، به معنای کسی است که به منظور و قصد خود از طریق مدارا و به سهولت دست پیدا می نماید. ب) روابط نیکو و مداخله در امور به سادگی. پ) کوچکی جسم بر خلاف حجیم و متراکم بودن.

لُطف– لطف

منظور از لطف، بِرّ (قبلاً توضیح داده شده است) و فعل زیباست. خداوند نیز از همین جهت لَطیف خوانده می شود. همچنین لطف حضرتش بدین صورت است که نعمت هایش را به بندگان می رساند [با توجه به عدم اعراب گذاری متن اصلی، منظور مؤلف از واژه لطف دوم روشن نبود لیکن اگر مقصود مؤلف، لَطَف بوده باشد، معنای آن هدیه است؛ مترجم].

لُطف– رِفق

رفق به معنای آسانی در امور و سهولت در رسیدن به آن هاست که مخالف عُنف به معنای سخت گیری و شدت در رسیدن به مطلوب است. اصل رفق در لغت به معنای نفع است؛ به عنوان نمونه: أرفَقَ، به معنای نفع رساندن است و مَرافِق نیز به سرویس های بهداشتی منزل گفته می شود که سودمند

{صفحه۲۰۳}

بوده و منافعی بر آن ها مترتب است. رفیق نیز معنای هم نشینی می دهد که انسان از وی منتفع می گردد. البته برخی نیز معتقدند، به جهت همراهی در مسیر و از آن روی که در یک طرف انسان قرار می گیرد، رفیق گفته می شود. لطف نیز که پیشتر اشاره شد.

لُطف– مُداراة

لطف که اشاره گشت اما مدارا به معنای نوعی مهربانی است که از روی نیرنگ و فریب باشد؛ به طور مثال: دَرَیتُ الصَّید، به معنای فریب دادن شکار می باشد و همچنین: دارَیتُ الرَّجُل، به معنای رسیدن به مطلوب از طریق نیرنگ و فریفتن مرد است.

دین– مِلَّة

ملة، اسمی است برای جملگی شرائع همراه با اقرار به خداوند و دین، اسمی است که به هریک از اهل آن اطلاق می گردد؛ به طور نمونه گفته می شود: فُلانٌ حَسَنُ الدّین (=دین نیکویی دارد) ولی گفته نمی شود: حَسَنُ المِلَّة، بلکه از عبارت: هُوَ مِن اَهلِ المِلَّة، استفاده می شود. همچنین ذِمّی مخالف مِلّی به معنای نسبت دادن شخص به مجموع شریعت هاست که در این حالت گفته نمی شود: فُلانٌ دینیٌّ. به این عبارت ها توجه شود: دینی، دینُ المَلائِکَة (– دین من همان دین ملائکه است) که عبارتی صحیح می باشد ولی این جمله: مِلَّتی، مِلَّةُ المَلائِکَة (= ملة من همان ملة ملائکه است) صحیح نبوده و این گونه

{صفحه۲۰۴}
استعمال نمی گردد. زیرا ملهٔ اسمی است برای شریعت ها اما دین مذهبی است که فرد دین دار معتقد نزدیک شدن به خداوند (معبود) از آن طریق است هر چند که در آن شریعت هایی نیز وجود نداشته باشد؛ مثل: دین اهل شرک، ولی یهودیت ملهٔ است زیرا در آن شریعت هایی وجود دارد. از این رو هر ملتی، دین است ولی هر دینی، ملتی به شمار نمی آید. البته اگر دین به صورت مطلق باشد، به معنای طاعت عالی است که مستحق پاداش در خور نیز می باشد؛ مثل: إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسلَامُ (آل عمران، ۱۹) و اگر مقید باشد ممکن است این دو واژه برخی مواقع به جای هم نیز به کار روند. طبق دیدگاهی، واژه دین فارسی می باشد زیرا قبل از ورود اعراب به سرزمین فارس، در کتاب های بسیار کهن همچون کتاب مقدس زرتشتیان دیده شده است. به هر حال این واژه ای است که در عربی و فارسی به یک معنا بوده و اختلافی در آن ها برخلاف بسیاری از واژگان وجود ندارد.
معانی مختلفی برای ملهٔ آورده اند که البته ریشه هر یک نیز متفاوت می باشد، این معانی عبارتند از: الف) از ریشه مِلّ به معنای استمرار داشتن اهلش (اهل ملّهٔ) بر آن است. ب) از ریشه مَلَلَ به معنای تکرار نمودن امری به حدی است که موجب خستگی و ملالت گردد. پ) مذهب، جماعتی است که از یکدیگر در امور حمایت می نمایند.
اما معانی که برای دین آمده است، عبارتند از: الف) دین به معنای طاعت است؛ چنان که: دانَ النّاسُ لِمَلِكِهِم، یعنی مردم فرمانروایشان را طاعت کردند. ب) دین به معنای عادت نیز آمده است زیرا انسان به انجام اموری خو گرفته و عادت می نماید.
{صفحه۲۰۵}

عِبادَهٔ– طاعَهٔ

منظور از عبادت نهایت خضوع است و از همین رو نهایت پاداش را نیز می طلبد. به همین جهت عبادت غیر خداوند جایز نمی باشد که البته می بایست همراه با معرفت معبود باشد تا معنای حقیقی آن محقق گردد. طاعت منظور فعلی است که براساس خواست مُرید واقع می شود که مُرید در مرتبه ای بالاتر از وی قرار دارد. البته ممکن است این مُرید، خالق و یا حتی مخلوق باشد. اما عبادت صرفاً جهت خالق اطلاق می گردد. همچنین معنای پیروی از دعوت دعوت کننده ای را حتی بدون قصد تبعیت برای طاعت ذکر شده است؛ مانند انسانی که مطیع شیطان است ولی خود هیچ قصدی در این طاعت ندارد اما از دعوت و خواست شیطان ناخواسته پیروی می نماید.

طاعَهٔ– مُوافَقَهُٔ الاِرادَهٔ

وجه اشتراک این دو در اراده طرفین وقوع فعل (فرمان دهنده و فرمان بر) می باشد و در مقابل تبعیت از هریک از طرفین در انجام فعل، اختلاف دو واژه را روشن می سازد؛ به طوری که اگر اراده فرمان بر در انجام کاری مطابق اراده فرمان دهنده باشد و وی احساس نماید که فرمان پذیر نیز همین نیت را داشته است، در این موقعیت مُوافَقَهُٔ الاِرادَهٔ واقع شده است. اما اگر فرمان بر بدون هرگونه نیتی صرفاً دستور فرمان دهنده را موردنظر قرار داده و آن را عملی سازد، به آن طاعَهٔ گفته می شود.
{صفحه۲۰۶}

طاعَهٔ– خِدمَهٔ

خادم کسی است که به گرد انسان گشته تا حاجات او را برآورده سازد. از این رو نمی توان گفت که بنده به خداوند خدمت می نماید زیرا حضرتش حاجتی ندارد که کسی آن را برآورده سازد. بنابراین خدمت به معنای اشتغال داشتن به اموری است که مناسب

شأن فرد مورد خدمت باشد. به همین جهت طاعت و عبادت را نمی توان به آن اطلاق نمود؛ به طور مثال: خادم مسجد کسی است که متعهد بر انجام آن اموری است که در شأن مسجد باشد؛ همچون نظافت و سایر آن. واژه مترادف دیگر حَفد می باشد که به معنای سرعت در طاعت است.

عَبید– خَوَل

خول کسانی هستند که مختص خدمت به شخصی می باشند (بردگان). از این رو در رابطه مخلوقات با خداوند از این واژه استفاده نمی شود اما عبید قابل استعمال می باشد.

عَبد– مَملوک

هر عبدی مملوک است ولی هر مملوکی عبد نیست. زیرا اموال و دارایی ها جزء مملوکات به شمار می روند ولی عبد نمی باشند. اما عبد نوعی مملوک عاقل می باشد؛ چنان که عباد (جمع عبد) خداوند مشتمل بر:

{صفحه۲۰۷}

ملائکه، انس و جن می باشند.

دین– شَریعَة

شریعت همان راه ورود به چیزی را گویند؛ مثال: مسیری را که منتهی به آبشخور و یا چشمه باشد را نیز شریعة یا مَشرَعَة گویند. همچنین شارع (خیابان) نیز به دلیل کثرت تردد در آن مسیر از همین ریشه (شَرَعَ) گرفته شده است. اما دین آن چیزی است که معبود بدان طاعت می شود. از این رو هرکسی دینی دارد ولی هرکسی شریعتی برای خود ندارد. شریعت بدین معنا، نظیر مِلَّة می باشد جز آن که معنای راه را علاوه بر ملة می رساند و البته معنای استمرار اهلش بر آن را نیز افاده می نماید. چنان که عبارت: شَرَعَ فی الدّینِ شَریعَةً، متناظر عبارت: طَرَقَ فیه طَریقاً (یعنی راهی در آن ایجاد نمود)، است.

تَقیّ– مُتَّقی– مُؤمِن

صفت تقی در مقایسه با متقی ضمن مبالغه آمیز بودن، مناسب تر جهت مدح نیز می باشد. همین رابطه در خصوص متقی و مؤمن نیز صدق می نماید. چنان که متقی نیز جهت تعریف و تمجید نسبت به مؤمن مناسب تر می باشد. البته مؤلف معتقد است، ایمان به ظاهر حال شخص اطلاق می گردد ولی متقی از منظر شریعت حتماً پس از آگاهی دقیق از وی اطلاق می شود [این در حالی است که مطابق آیه: وَلَمَّا یَدخُلِ الإیمَانُ فِی قُلُوبِکُم (حجرات،۱۴)، در حالتی فردی را می توان مؤمن نامید که ایمان در قلبش وارد شده باشد. از این رو به

{صفحه۲۰۸}

وضعیت ظاهری صرفاً نمی توان اکتفا نمود؛ مترجم]. همچنین نقیض کفر و فسق ایمان می باشد ولی تناقض میان کفر و ایمان آشکارتر است.

حَسَن– حَسَنَة

حسنهٔ در مقایسه با حسن عالی تر است زیرا حرف اضافه «ها» معنای مبالغه را می رساند. از این رو به فرائض و نوافل که مستحق ثواب می باشد، حسنه اطلاق می گردد و به مباح فقط حسن گفته می شود.

طاعَهٔ– قَبول

طاعت یا از روی رغبت و یا ترس انجام می شود اما قبول همانند اجابت از روی حکمت و یا مصلحت واقع می گردد. از این رو قابِل و مُجیب از صفات خداوند به شمار می آیند ولی مطیع این گونه نمی باشد.

اِجابَهٔ– قَبول

قبول درخصوص پذیرفته شدن اعمال به کار می رود و اجابت در مورد دعا و یا تقاضا استعمال می گردد. اَجاب و اِستجاب که از ریشه اجابت می باشند به ترتیب معنای انجام و واقع شدن فعل اجابت و طلب نمودن اجابت به جهت محقق شدن آن را می رسانند.

اِجابَهٔ– طاعَهٔ

طاعت از مقام فرودست به بالادست و در راستای موافقت با اراده وی در

خصوص یک موضوع روی می دهد اما اجابت به جهت موافقت با دعایی است که به صورت امر عنوان شده باشد.

مَذهَب– مَقالَهٔ

مقاله به معنای سخنی است که گوینده اش بدان اعتماد نموده و سبک خود را تعیین نموده است، اما مذهب آن مسیری است که شخص بدان متمایل است خواه آن را به زبان بیاورد و یا نیاورد. از جمله تفاوت های دیگر این دو واژه آن است که در مذهب، فرد معتقد به آن بوده و یا حداقل در حکم اعتقاد به آن می باشد اما در مقاله، فرد ممکن است حرفی زده و به آن نیز استناد کند ولی به آن اعتقاد نداشته باشد.

فَرض– وُجوب

فرض، صرفاً از سوی خداوند می باشد ولی وجوب چنین قیدی نداشته و ممکن است از سوی پروردگار و یا غیر آن نیز صادر گردد. از همین روست که ثواب دادن به اعمال بندگان به جهت حکمت بر خداوند واجب است ولی فرض نمی باشد. تفاوت دیگر آن که اگر حتمی بودن چیزی از طریق عقل اثبات گردد، در این صورت فقط از واژه واجب استفاده می شود نه فرض؛ مثل این عبارت: این امر از لحاظ عقلی واجب است. اصل واژه فرض به معنای بریدن و شکافتن است و اصل وجوب به معنای سقوط است.
در یک دسته بندی کلی افعال به دو گروه تقسیم شده اند: گروه اول: افعالی

که بدون هرگونه قصد و آگاهی و یا دعوتی صورت می پذیرد؛ مانند: انجام فعلی از روی سهو و یا در خواب. گروه دوم: افعالی که از روی قصد و آگاهی و یا دعوتی صورت می گیرد که این گروه خود به چهار دسته تقسیم می شود: الف) فعلی که انجام آن منتهی به نفعی نشده و بر ترک آن نیز زیانی مترتب نباشد. ب) فعلی که سرانجامش پسندیده بوده و بر ترک آن نیز زیانی متصور

نیست که به آن نَدب، نَفل و تَطَوُّع گفته می شود. البته اگر فعل موردنظر از جمله افعال شرعی نباشد به آن تفضل واحسان می گویند. پ) فعلی که انجام آن موردنظر بوده و بر ترک آن زیان مترتب می باشد که این فعل واجب و فرض است و مُحتَم (توضیح واژه در ادامه) و لازم نیز خوانده می شود. ت) فعلی که انجام ندادن آن موردنظر بوده و در صورت ارتکاب، مستحق سرزنش می گردد که به آن قبیح، محظور و حرام گفته می شود.

فَرض– حَتم

حتم به معنای تایید حکم به جهت تأکید می باشد که در احکام به کار می رود ولی فرض و ایجاب در اوامر استعمال می گردند. البته اگر به واژه فرض، حتم نیز اطلاق گردد، از روی استعاره بوده و بدین معناست که همانند حکمی حتمی، غیرقابل برگشت و رد شدن می باشد.

ایجاب– اِلزام

الزام ممکن است در مورد حق و یا باطل استعمال گردد اما ایجاب صرفاً در

خصوص آن چه حق است به کار می رود و اگر در غیر این موضع استفاده شود، به صورت مَجاز بوده و مراد از آن معنای الزام می باشد.

اِلزام– لُزوم

الزام چنان که گذشت در مورد حق یا باطل به کار می رود ولی لزوم صرفاً در مورد حق استعمال می گردد.

حَلال– مُباح

از جمله تفاوت های این دو واژه عبارتند از: الف) حلال همان مباحی است که مباح بودن آن را شارع به صراحت اعلام نموده است ولی مباح چنین اعلامی از سوی شارع در خصوص آن نشده است؛ مثل: راه رفتن در بازار که مدح می باشد ولی حلال به آن گفته نمی وشد. ب) حلال خلاف حرام ولی مباح، خلاف محظور به معنای چیزی است که رغبتی در آن نباشد. پ) فاعل فعل مباح مستحق مدح و یا ذَمّ نمی باشد، از این رو مستحق ثواب نیز نمی باشد ولی حلال این گونه نیست.

نافِلَة– نَدب

ندب در لغت به معنای آن چیزی است که بدان سفارش شده و در شرع به معنای نافله است. البته واژه نافله در شرع و لغت به یک معناست. نافله در لغت به معنای اسمی است برای هدیه و نوفلة به معنای جواد و جمع آن نوفلون

می باشد. همچنین به عَطیه (هدیه) نوفل نیز گفته می شود که جمع آن نوافل می باشد.

سُنَّة– عادَة

عادت حالتی است که فعلی به صورت دایمی از انسان سر می زند و سنت به معنای حالتی است که قبلاً سابقه ای از آن وجود داشته باشد. اصل واژه سنت به معنای صورت است؛ به طور مثال: سُنَّةُ الوَجه (صورت انسان) و سُنَّةُ القَمَر (صورت ماه). سنّت در عرف به معنای تواتر و آحاد است. منظور از تواتر آن وضعیتی است که به دلیل کثرت راویان نسبت به موضوعی، آگاهی حاصل می گردد ولی این آگاهی از طریق عادت به دست نمی آید مگر به واسطه فراوانی راویان. مراد از آحاد نیز تعداد یک یا بیشتر از راویان می باشد که درستی خبرشان به دلیل همین تعداد اندکشان محرز نمی باشد. در این میان منظور از روایت مُرسَل، روایتی است که بین سلسله راویان وقفه ای ایجاد شده و فرد روایت کننده، فردی که از او نقل سخن می نماید، نه او را دیده و نه سخنش را خود شنیده است.

عادَة– دَأب

عادت به دو صورت می باشد: الف) اختیار؛ مانند کسی که عادت به نوشیدن شراب از روی اختیار نموده است. این حالت به دلیل کثرت انجام فعل روی داده و ترک آن نیز دشوار می باشد. ب) اضطرار؛ مانند: خوردن غذا و نوشیدن

آب برای زنده ماندن که به صورت عادت، انسان این نیازها را برطرف می نماید، اما دأب به عادتی گفته می شود که فقط از روی اختیار باشد.

یَجِبُ– یَنبَغی

ینبغی در مورد فعلی پسندیده به کار می رود، خواه انجام آن لازم باشد و یا نباشد اما یجب درخصوص فعلی است که انجام آن لازم باشد.

یَجوز– یَجزِیء

برای یجوز چند معنا ذکر شده است: الف) روا بودن و حلال شمردن؛ مثل این که در قرائت نماز مجاز است آیه چهارم سوره حمد به دو صورت خوانده شود: مالِك و یا مَلِك. ب) شك داشتن؛ مثل: یَجوزُ اَن یکونَ زیدٌ اَفضَلَ مِن عَمرو (= در این که زید از عمرو برتر است شك وجود دارد). پ) ممکن بودن و عدم وجود مانع؛ مثل: یَجوزُ مِن زیدٍ القیام (= قیام نمودن از سوی زید ممکن می باشد). ت) مجاز بودن انتقاد.

در ادامه واژه یجزیء با چند مثال تبیین می شود: هذا الشَّیء یَجزِیء، بدین معنا که این امر موردنظر در موقعیت صحیح روی داده و از این جهت نیاز به قضاوت دیگری ندارد و اگر این موضوع مربوط به قراردادی باشد، تملیک به واسطه آن واقع شده است. همچنین ممکن است آن چیزی که نهی شده است نیز مجزیء باشد؛ مثل: وضو با آب غصبی و یا ذبح با چاقوی غصبی و نماز در خانه غصبی که حرام است. به مثال وقتی دقت می شود، ملاحظه می گردد که نهی از چند نمازی به دلیل شرایط

انجام فعل از لحاظ شرع نمی باشد بلکه مربوط به صاحب خانه می باشد و اگر وی اذن دهد، عمل مذکور مجاز خواهد بود و نهی از آن جائز نمی باشد. همچنین یکی دیگر از تفاوت های دو واژه این طور بیان شده است که در جائز، روشی قابل اطمینان یافت می شود ولی در جواز به چنین اطمینانی دست پیدا نمی شود؛ به طور نمونه عبارت: یَجوزُ اَن یکونَ فُلانٌ خَیراً مِن فُلانٍ، یعنی تصور بر این است که فلانی از دیگری بهتر است. حال اگر در این موقعیت به جای تصور، علم و آگاهی در این خصوص حاصل شود،

استعمال واژه جواز مناسب نمی باشد.

مَردود– مَنهیٌ عَنه

مردود آن چیزی است که مستحق ثواب نبوده و مخالف قبول است. مَنهیٌ عَنه، خبر از کراهت داشتن امر موردنظر نزد نهی کننده از آن می باشد.

حَسَن– مُباح

هر فعل مباحی، حسن می باشد ولی هر فعل حسن، مباح نمی باشد؛ به طور مثال: ممکن است افعال بچه، حسن باشد ولی نمی توان بدان مدح اطلاق نمود.

اِذن– اِباحَهٔ

اباحه از طریق عقل و یا شنیدن حاصل می گردد ولی اذن صرفاً از طریق شنیدن به دست می آید. در این میان شاید واژه اطلاق به معنای از بین رفتن

{صفحه۲۱۵}

منع از چیزی، نزدیک به این دو واژه باشد.

اِسلام– ایمان– اِصلاح

منظور از اسلام، طاعتی است که به وسیله آن دارنده اش از عقاب سالم بماند و جان سالم به در برد. مراد از ایمان نیز طاعتی است که باورکننده اش از عقاب ایمن و در آرامش باشد. صلاح به معنای پایداری در وضعیتی است که بنده از برای خود آن را انجام می دهد.

أمین– مَأمون

أمین، کسی است که مورد اعتماد خودش باشد ولی مأمون، شخصی است که از سوی دیگران مورد اعتماد قرار گرفته باشد.

کُفر– اِلحاد

اصل واژه کفر به معنای پوشاندن است و اصطلاحاً به طبقه بندی خاصی از گناهان اطلاق می گردد؛ مانند: شرک به خداوند، حلال دانستن آن چه خداوند حرام شمرده است و غیره. الحاد، اسم خاصی است که به اعتقاد نفی کننده اسلام اطلاق می شود. از این رو کفر، الحاد نمی باشد زیرا یهودی و نصرانی اگر هم کافر باشند، به آن ها ملحد گفته نمی شود. اصل واژه الحاد از لَحد به معنای منحرف شدن می باشد. همچنین لَحد به معنای شکافی است که در قبر حفر می گردد.

{صفحه۲۱۶}

ریاء– نِفاق

نفـاق به معنـای اظهار نمودن به ایمان همراه با مخفی نگه داشـتن کفر است. البته برخی این را مشابه عمل موش دانسـته انـد که برای لانه اش دو درب ایجاد می کند که یکی آشـکار است و دیگری غیرآشـکار. این واژه صـرفاً در خصوص آشکار و یا مخفی نمودن کفر، ایمـان و اسـلام به کـار می رود. مراد از ریـاء، اظهـار نمودن زیبـایی یک فعل است تا مورد سـتایش مردم قرار گیرد نه این که ثوابی از جانب خداوند بر آن مترتب باشد. بنابراین ریاء از نفاق نمی باشد و اگر به جای یکدیگر استفاده شوند، صرفاً به دلیل تشابه بوده است.

ذَنب – قَبِیح

اصل ذنب از ذَنَب به معنای دُم است و اصطلاحاً به معنای فعلی است که به دنبال آن و در ادامه اش (همانند دُم) استحقاق سرزنش و عقـاب وجود داشـته باشـد. امـا قبیـح این چنین نبوده و ممکن است مسـتحق عقاب نیز نباشـد؛ هماننـد: عمل قبیحی که از سوی طفل سربزند. طبق نظر دیگری، ذنب به معنای فعل پست و فرومایه می باشد که از همین رو نیز موجب فرومایه گی صاحب آن می گردد.

ذَنَب – مَعصیَهٔ

معصیت بودن فعلی خبر از نهی شدن آن می دهد؛ البته معصیت به دو صورت

{صفحه۲۱۷}

نیز ذکر شـده است: حالتی که از آن نهی شـده و حالتی که کراهتی در آن می باشد. ذنب نیز چنان که اشاره شد، در خصوص فعلی به کار می رود که مستحق عذاب باشد.

مَحظور – حَرام

هنگـامی به چیزی محظور (حرام) گفته می شود که نهی در این خصوص وارد شـده باشـد حتی اگر آن عمـل، زشت نباشـد؛ مثـل: حکم حـاکم به انجـام معـامله با بعضـی از پول ها و محظور نمودن معامله با برخی دیگر. البته ممکن است محظور در صورت وجود دلالت، در خصوص امری ناپسـند نیز به کار رود؛ مثل: محظور در شـریعت، اما حرام صـرفاً در مورد امور ناپسـند به کار می رود. از ایـن رو هر حرامی، محظـور می باشـد ولی هر محظـوری، حرام نیسـت. به همین جهت افعـال چهارپایـان را حـتی اگر ناپسـند باشـد، محظور نمی گوینـد. تفـاوت دیگر آن که حرام تـا ابـد می باشـد و محظور تا زمانی مشـخص. البته بایـد در این میان می بایست بین چیزی که انسان به واسطه قسم بر خود حرام می نماید با حرام از سوی شارع تفاوت قائل شد.

طُغیان – عُتُوّ

طغیـان به معنـای تجاوز از حـد در امر ناپسـند همراه با تسـلط و غلبه است؛ مثل: إِنَّا لَمَّا طَغَی المَاء (حاقه،۱۱). مراد از عتو، مبـالغه در شدت امری ناخوشایند است؛ مانند: وَقَد بَلَغتُ مِنَ الکِبَرِ عِتِیًّا (مریم،۸).

{صفحه۲۱۸}

کُفر – شِرک

کفر چنـان که اشـاره شـد، دارای ویژگی های زیادی است که هرکـدام متضاد یک خصـلت و ویژگی از ایمان می باشـد. زیرا بنـده هرگاه فعلی از خصلت های کفر از او سربزند در حقیقت خصلتی از خصلت های ایمان را ضایع نموده است. اما شرک یک خصلت واحـد است و به معنای ایجاد معبودی هم رتبه یا پایین تر از خداوند است. البته به دلیل کثرت اسـتعمال، به هر کفری به جهت مبالغه

در صفت آن، شرک گفته می شود. نقیض کفر نعمت، شکر می باشد و نقیض کفر به خداوند، ایمان است. همچنین به ضایع کننده ایمان نیز کافر گفته می شود چرا که وی حقوق خداوند و آن چه شکر نعمتش واجب است را ضایع نموده است. نقیض شرک نیز در حقیقت اخلاص می باشد اما به دلیل استعمال در هر کفری، نقیض ایمان گشته است. البته اطلاق نمودن کفر صرفاً برای کسی که منکر نعمت های خداوند باشد، مَجاز است. زیرا این اطلاق به دلیل بزرگی معصیتی است که او مرتکب شده است. از این رو کفر، اسم شرعی به شمار می آید، همان طور که ایمان نیز اسمی شرعی است.

فِسق– خُروج

اصل فسق به معنای خروج است؛ مثال: فَسَقَت الرُّطبَۀ، به معنای خارج شدن خرما از پوستش می باشد. اصطلاحاً نیز به معنای خروج مکروه (ناپسند) بوده و در ادبیات شرعی معنی خروج از اطاعت خداوند به واسطه

{صفحه۲۱۹}

انجام گناهی کبیره است. اما خروج به طور کلی ممکن است نکوهیده و یا مورد ستایش باشد.

فِسق– فُجور

فسق که بدان اشاره شد. اصل واژه فجور به معنای شکافتن است و اصطلاحاً به معنای ارتکاب به معاصی و دنبال آن می باشد. اما به دلیل کثرت استعمال در مورد برخی از معاصی خاص همچون زنا و لواط به کار می رود.

کَفَرَالنِّعمَۀ– بَطَرَالنِّعمَۀ

استعمال بطر در مورد یک چیز به معنای عظمت و سرکشی از آن می باشد اما کُفر نمودن آن صرفاً معنای عظمتش را می رساند. البته اهل زبان معتقدند، بَطَرَ به معنای استعمال نادرست از نعمت است؛ مثل: وَكَم أهلَكنَا مِن قَريَةٍ بَطِرَت مَعِيشَتَهَا (قصص، ۵۸)، یعنی: و چه بسیار هلاک کردیم از شهرها و آبادی هایی را که از نعمت های فراوانی که به آن ها دادیم استفاده صحیح نکردند.

ظُلم– جَور

جور برخلاف استقامت نمودن در حکم است. ظلم به معنای ضرری است که متوجه کسی می گردد که مستحق آن نباشد و عوض آن را نیز جبران ننماید. اصل ظلم را نقصان و کاستی در حق و جور را عدول و چشم پوشی از حق

{صفحه۲۲۰}

دانسته اند؛ به طور مثال عبارت: جارَ عَنِ الطَّريق، یعنی منصرف شدن از مسیر. همچنین در مورد نقیض این دو واژه بدین صورت است که: نقیض ظلم، انصاف به معنای دادن کامل حق است. نقیض جور نیز عدل به معنای عدول نمودن به واسطه فعلی به سوی حق است.

ظُلم– هَضم

منظور از هضم، کاستی در برخی شئونات حق است ولی ظلم معنای عمومی تری داشته و مراد از آن کاستی در کلّ و یا برخی شئونات حق است؛ مانند: فَلَا يَخَافُ ظُلمًا وَلَا هَضمًا (طه،۱۱۲). اصل هضم در عربی به معنای نقصان و کاستی است. از همین روست

که به زمین پست نیز هضم گفته می شود که جمع آن اهضام می باشد.

ظُلم– غَشم

منظور از غشم، ظلمی است که نفرت انگیز و آزاردهنده باشد ولی خود ظلم به صورت عمومی می باشد. همچنین طبق نظر دیگری، خشم به معنای بیراهه رفتن است.

ظُلم– بَغی

ظلم که بدان اشاره شد. بغی در لغت به معنای شدت و اصطلاحاً به معنای شدت در طلب نمودن چیزی به ناحق همراه با زور است. از همین ریشه بغاء

{صفحه۲۲۱}

نیز به معنی زنا می باشد؛ مثال: وَالإِثمَ وَالبَغیَ بِغَیرِ الحَقِّ (اعراف،۳۳).

قُبح– فُحش

منظور از فاحش (از ریشه فحش) چیزی است که قبح (زشتی) شدید دارد. البته قبح در خصوص صورت و ظاهر به کار می رود؛ مثلاً گفته می شود: القِرَدُ قَبیحُ الصّورَةِ (= میمون دارای صورتی زشت است). چنان که ملاحظه می گردد، در این عبارت از «فاحِشُ الصّورَةِ» استفاده نشده است. هر چیزی که از حدّ اعتدال تجاوز شدیدی نموده باشد را فاحش گویند نه قبیح.

حَرام– سُحت

دیدگاه هایی که درخصوص معنی سحت وجود دارند، عبارتند از: الف) مبالغه نمودن در صفت حرام. ب) حرام ظاهر و آشکار. پ) حرامی که طاعت را نابود می کند. ت) حرامی که برکتی در آن نبوده و به تعبیری نابودکننده است. ث) حرامی که صاحبش را نابود می کند.

اِثم– خَطیئَهْ

خطیئهْ غیرعمدی می باشد ولی اثم حتماً عمدی است. البته به دلیل کثرت استعمال، همه گناهان (ذنوب) را خطایا نامیده اند، چنان که اسراف نیز بدان ها می گویند. اصل اسراف نیز به معنای تجاوز از حد می باشد.

{صفحه۲۲۲}

اِثم–– ذَنب

اصل واژه اثم به معنای تقصیر و کوتاهی کردن است؛ چنان که خمر (شراب) را از این روی اثم می نامند که نوشیدن آن موجب کاستن از عقل می گردد و ظاهراً لذّتش نیز در همین امر نهفته است. ذنب نیز که قبلاً اشاره شده است.

اَثیم– آثِم

اثیم به معنای کسی است که به گرد اِثم (پیشتر توضیح داده شده است) حلقه زده است و آثم به معنای فاعل فعل اثم است.

ذَنب– جُرم

ذنب به معنـای فعلی است که به دنبال خود سـرزنش و ملامت به بار می آورد و یا فعلی ناپسـند است که موجب می شود تا بنـده را مورد پی گرد قرار دهـد. بنابراین معنای دنباله گیری را می رساند. طبق نظر دیگری، ذنب عمل ناپسـندی است که نتیجه ای به همراه نـدارد. امـا اثم منجر به نتیجه می گردد؛ به عنوان مثـال: اگر کودک خطـایی انجـام دهـد از فعل ذنب اسـتفاده می شود نه از اثم. در خصوص جرم نیز این طور عنوان شـده است که در لغت به معنی قطع است و اصـطلاحاً به معنای عملی است که به واسـطه اش عمل واجب کنار گذاشته می شود.

{صفحه۲۲۳}

حَوب– ذَنب

حوب به معنای عملی مطرود است که از آن جلوگیری سرسختانه ای نیز شده است.

وِزر– ذَنب

اصل وزر به معنای سنگینی است؛ مانند: وَوَضَعنَا عَنکَ وِزرَکَ (شرح،۲) و اصطلاحاً به معنای سنگین نمودن صاحب آن است. البته طبق نظر دیگری، وزر به معنای آن است که صاحبش به پناهگاهی غیرقابل اتکا روی آورده است [به نظر، سـخن نخست صـحیح تر می باشد؛ مترجم].

اِنصاف– عَدل

انصاف به معنای دادن نصف چیزی است و یا گرفتن از کسـی که بیش از نصف را در اختیار گرفته است. اما عدل نسـبت به انصاف معنای عام تری می رساند. چنان که اگر دست سارق قطع شود، گفته می شود که عدل در مورد او جاری شده است نه انصاف.

عَدل– قِسط

قسط همان عـدلی است که آشـکار و روشن باشد؛ از همین رو پیمانه و ترازو را قسط می نامند زیرا به روشـنی عدل را به تصویر می کشد. اما خود عدل، مفهومی و غیر آشکار است.

{صفحه۲۲۴}

عَدل– حَسَن

منظور از حسن، فعلی است که نفع یا ضرری بدان تعلق نمی گیرد اما مراد از عدل امری نیکو (حسن) می باشد که به سود کسی و یا زیان دیگری می باشد. از همین روست که هر موضوع حلال و مباح را حسن گویند ولی عدل بدان اطلاق نمی گردد.

تَوبَۀ– اِعتِذار

شخص توبه کننـده علاوه بر اقرار به گناه خویش، به عـدم وجود عـذر در کردار خود نیز اعتراف می نمایـد. اما معتذر (اسم فاعل از اعتذار) دلیل و بهانه ای را برای انجام عمل ناپسند خود بیان می نماید.

نَدم– تَوبَۀ

توبه اخص از نـدم می باشد چرا که ممکن است کسـی از عمل خود پشـیمان باشد ولی اعتقادی به زشتی کار خود نداشـته باشد. اما در توبه علاوه بر پشـیمانی، اعتقاد به زشتی عمل مرتکب شـده نیز وجود دارد. از این رو هر توبه ای ندامت می باشد ولی هر ندامتی توبه به حساب نمی آید.

اِستِغفار– تَوبَۀ

استغفار طلب نمودن مغفرت همراه با دعا می باشد که هر دو نوعی طاعت به شمار می روند. توبه، ندامت و پشیمانی بر خطا همراه با عزم بر ترک آن فعل و

{صفحه۲۲۵}

عدم برگشت مجدد به انجامش می باشد. طبق نظر مؤلف، استغفار همراه با اصرار نمی باشد چرا که این اصرار، سلب کننده حکمت و مشیئت الهی خواهد بود [البته در خصوص نظر مؤلف، مستندی یافت نگردید؛ مترجم].

تَأسُّف– نَدم

تـأسف مربوط به آن چیزی است که از دست رفته باشـد خواه فعل خود شـخص باشـد و یا فعل دیگری. اما نـدم نوعی از افعال قلب بوده و صـرفاً مربوط به فعـل خود شـخص می باشـد. در خصوص تعلق به فعـل خود شـخص و یا دیگری می توان به موارد دیگر نیز اشـاره نمـود؛ به عنـوان نمونه افعـالی همچون: اراده، علم، تمنّی و غبطه علاـوه بر تعلق به فعـل خود شـخص به فعـل دیگری نیز قـابل اطلاق است اما غضب فقط به دیگری مربوط می باشد.

عَفو– غُفران

اقتضای غفران، ساقط نمودن و لغو عقاب بوده که این امر به منزله واجب شـدن ثواب است. از این رو غفران فقط شایسـته مؤمنی می باشـد که مسـتحق ثواب باشد. این واژه صـرفاً در خصوص خداوند به کار می رود؛ مثل: غَفَرَ اللهُ لَک و در مورد غیر خدا مگر موارد بسیار نادری به کار نرفته است؛ به طور مثال: غَفَرَ زیدٌ لَکَ، صحیح نمی باشد.

اقتضـای عفـو، ساقـط نمـودن و لغو ملاـمت و سـرزنش بوده و ثواب را موجب نمی شود. از این رو در مورد افعـال بنـدگان نیز قـابل استفاده است؛ همانند: فَمَن عُفِیَ لَهُ مِن أخِیهِ شَیءٌ (بقره،

{صفحه۲۲۶}

۱۷۸). به عبـارتی دیگر، عفو صـرفاً جنبه اسـقاطی (لغو نمودن عقـاب) داشـته و لیکن غفران علاوه بر آن، جنبه اثباتی (موجب شـدن ثواب) را نیز در بر می گیرد.

غُفران– سَتر

ستر اخص از غفران می باشد. در مورد ستر معنای عدم ذکر نمودن چیزی را نیز برشمرده اند؛ به طور مثال: سَتَرَ فَلانٌ عَلی فُلانٍ، به معنای عدم ذکر نمودن آن چیزی است که از لغزش شخصی اطلاع داشته باشد. همچنین سَتَرَ اللهُ عَلَیه، مخالف آبرو ریختن و فضاحت می باشد که در دنیا مشتمل بر کافر و فاسق است. بر همین اساس اگر ستر الهی شامل کسی در دنیا شود به معنای غفران الهی نمی باشد زیرا غفران، استحقاق ثواب را نیز می رساند.

صَفح– غُفران

برای صفح دو معنا ذکر شده است: الف) صرفنظر کردن از ذَنب، مثل: صَفَحتُ الوَرَقَةَ، یعنی از آن برگه گذشتم، ب) واگذاشتن بازخواست از کسی که ذنبی را مرتکب شده است و در مقابل ظاهری زیبا از وی را نمایان سازد.

اِحباط– تَکفیر

احباط به معنای باطل نمودن (لغو نمودن) عملی نیکو و تبدیل شدن آن از حسنات به سیّئات است؛ به عنوان نمونه: وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا (هود،۱۶). اما تکفیر
{صفحه۲۲۷}
باطل نمودن سیّئات و تبدیل آن به حسنات می باشد.

أبطَلَ– أدحَضَ

اصل ابطال به معنای هلاک نمودن است؛ از همین روست که فرد شجاع را به دلیل هلاک نمودن حریفانش، بَطَل می گویند. اصل واژه ادحاض را تحقیر نمودن گفته اند. همچنین گفته شده است که ادحاض به معنای زایل نمودن نیز می باشد؛ مثل: حُجَّتُهُم دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِم (شوری،۱۶).

ثَواب– عِوَض

عوض مطابق همان عملی است که انجام شده باشد ولی ثواب این گونه نبوده و آن چیزی است که فاعلش به آن رجوع می کند. ثواب از جانب خداوند به معنای دادن نعمت هایی است که به جهت بزرگداشت بنده انجام می گیرد در حالی که عوض این گونه نمی باشد و طبق نظر مؤلف با زحمت و رنج فراهم می گردد. به عبارتی دیگر، در عوض یک نوع هم سنگی در برآورد فعلی که انجام شده و جبران آن صورت می گیرد وجود دارد، بدون این که تعظیم و اکرامی در کار باشد و معمولاً نیز در معاملات کاربرد دارد.

ثَواب– أَجر

اجر قبل از انجام فعلی که مستحق پاداش باشد، اطلاق می گردد؛ به طور نمونه: ما اَعمَلُ حتّی آخُذَ اَجری (= انجام نمی دهم مگر اجرم را بگیرم). البته
{صفحه۲۲۸}
اگر معنای اجرت را برای اجر در نظر بگیریم، منظور نوعی قیمت گذاری است که در آن حداقل قیمت جهت بهره برداری به منظور

بهره بردن از منفعتی به کـار گرفته می شود، امـا ثواب بعـد از انجـام عمل اسـتعمال می گردد. همچنین جزاء غالباً در خصوص افعال نیکو کاربرد دارد.

عِوَض– بَدَل

عوض به معنای آن چیزی است که به جهت قیمت گـذاری و هم سـنگی یک موضوع به دنبالش می باشـد؛ به طور مثال: این مقدار پول عوضـی است از این کالا. بـدل هماننـد عوض به دنبال یک موضوع به جهت جایگزینی آن می باشد اما بر خلاف آن منظور از بـدل، قیمت گـذاری و یا هم ارزش بودن نمی باشد؛ به طور نمونه: اگر کسـی نیکویی را با زشتی پاسخ دهد، گفته می شود که وی نعمت را به کفر بدل نموده است. چنان که ملاحظه می گردد، در این عبارت از عوض اسـتفاده نشده است زیرا در این جمله، منظور ارزش گـذاری نعمت نمی باشد. طبق نظر دیگری، عوض همان بدلی است که نفعی از آن حاصل می شود و اگر این چنین نباشد به آن عوض گفته نمی شود. بـدل نیز چیزی است که در جایگاه موضوع دیگری و به عنوان جانشـین قرار می گیرد تا نفعی را حاصـل نمایـد. در علم نحو نیز بدل چنین نقشـی را به عنوان جانشـین از آن چه که بدلش می باشد، ایفا می نماید؛ مثل: رَأیتُ رَجُلاً زِیداً (= مردی را، زیـد، دیـدم). در این جمله، زیـد بـدل از رجل (مرد) می باشـد. چنان که ملاحظه می شود، زیـد می تواند جایگزین رجل گردد و در این صورت عبارت بدون رجل نیز معنای کاملی را
{صفحه۲۲۹}
می رساند.

تَبدیل– اِتیان

تبـدیل نمودن چیزی به معنـای برداشـتن آن و قرار دادن چیز دیگری در مکانش می باشـد اما اتیان از میان برداشـتن چیز موردنظر را نمی رساند بلکه باقی ماندن آن را نشان می دهد. اگر این دو واژه با یکدیگر تفاوت نداشـتند، این چنین در آیه به هر دو اشاره نمی شد: ائتِ بِقُرآنٍ غَیرِ هَذَا أو بَدِّلهُ (یونس،۱۵). طبق نظری، بَدَّلَ به معنای تغییر دادن و أبدَلَ به معنای جانشین آوردن است.

عِوَض– ثَمَن

ثمن در مورد دارایی ها (نقدی و غیرنقدی) استعمال می گردد و البته اگر در غیر این موارد اسـتفاده شود، صرفاً به جهت تشبیه بوده است. اما عوض موارد کاربردش اعم از این موارد است.

قیمَهٔ– ثَمَن

قیمت بـدون کاستی و یا فزونی مساوی همان مقدار چیزی است که مورد ارزش گذاری قرار گرفته است اما ثمن ممکن است بَخس (ناچیز)، مطابق و یا حتی افزون تر از چیزی باشد که ارزش گذاری شده است؛ به طور مثال: وَلَا تَشتَرُوا بِآیَاتِی ثَمَناً قَلِیلاً (بقره، ۴۱) و آیه: وَشَرَوهُ بِثَمَنٍ بَخسٍ (یوسف، ۲۰).
{صفحه۲۳۰}

شِراء– اِستِبدال

هر شرائی (خرید)، استبدال (عوض کردن)می باشد ولی هر استبدالی، شراء نمی باشد؛ به طور مثال: ممکن است غلامی به غلام دیگر استبدال شود ولی شراء واقع نشود.

عَذاب– أليم

عذاب اخص از ألم (درد) می باشد؛ به طوری که عذاب همان ألمی است که استمرار داشته باشد ولی ألم ممکن است مستمر و یا غیرمستمر باشد؛ به عنوان مثال: یک مرتبه نیش پشه را ألم می گویند و عذاب به آن اطلاق نمی گردد. حال اگر این عمل به دفعات تکرار شود، می توان واژه عذاب را برایش به کار برد و از همین رو هر عذابی، ألم می باشد ولی هر ألمی، عذاب نمی باشد. بنابراین اصل کلمه عذاب، استمرار را می رساند، چنان که آب گوارا، ماء عَذب گفته می شود زیرا گوارا بودنش دایمی است.

ألَم– وَجَع

وجع اعم از ألم است چرا که ألم از ناحیه دیگری می باشد ولی وجع ممکن است هم از جانب دیگری و هم خود شخص باشد. البته برخی اوقات به جای یکدیگر نیز استفاده شده اند.

{صفحه ۲۳۱}

ألَم– وَصَب

منظور از وصب، درد و رنج (ألم) بی پایان است؛ مثل: وَلَهُم عَذَابٌ وَاصِبٌ (صافات، ۹).

عَذاب– عِقاب

عِقاب از ریشه عَقَبَ است؛ مثل: عَقَبُ الَّیلِ النُّهار، یعنی به دنبال شب، روز است. اصطلاحاً نیز به معنای تعقیب نمودن و دنبال کردن فعلی است که صاحب آن مستحق چنین پی گردی می باشد؛ مانند: عاقبت دزدی که قطع انگشتان است. اما در عذاب، فاعلی که عذاب به او می رسد ممکن است مستحق آن و یا غیرمستحق باشد.

بَلاء– نِقمَهٔ

بلاء ممکن است درخصوص نفع و یا ضرر به کار رود. حال اگر در خصوص نفع باشد، بدین صورت استفاده می گردد: أبلَیتُه؛ مثل: وَلِیُبلِیَ المُؤمِنِینَ مِنهُ بَلاءً حَسَناً (انفال، ۱۷). در صورتی که مراد از آن ضرر باشد، بدین شکل استفاده می شود: بَلَوتُه، یعنی به او امر ناخوشایندی را رساندیم تا صبر او آشکار گردد. از این رو بلاء ممکن است بدون مقدمه واقع شود ولی نقمت به عنوان جزاء و عقوبت تلقی می شود. البته اصل این واژه نیز به معنای شدت انکار است. به همین جهت نقمت را می توان بلاء نامید ولی بلاء اگر بدون مقدمه باشد را نمی توان نقمت نامید. همچنین طبق نظری، بلاء را اسمی برای نعمت

{صفحه ۲۳۲}

دانسته اند؛ چنان که گفته اند: البَلاءُ ثُمَّ الثَّناء، یعنی اول نعمت سپس شکر آن.

اَنکَرَ– نَقِمَ

چنـان که گفته شـد، اصل واژه نقم به معنای شـدت انکار است و در مقایسه با انکر، بلیغ تر است و نقم یعنی مجازات را انکار نمود. به همین دلیل عقاب را نیز نقمت می خوانند.

عِقاب– اِنتِقام

انتقام، نقیض انعام و به معنای سلب نعمت به واسطه عذاب است. عقاب، نقیض ثواب و به معنی کیفر جرم به واسطه عذاب است.

خَوف– حَذِر

منظور از خوف، انتظار ضـرر داشـتن و در عین حال عدم اطمینان و مشـکوک بودن نسـبت به آن می باشد. همان طور که انتظار نفع همراه با شک را رجاء گوینـد و اگر کسـی یقین داشـته باشـد دیگر نه خائف (ترسان) می باشـد نه راجی (امیـدوار). حـذر به معنای پرهیز و مراقبت نمودن از ضرر است خواه نسبت به آن یقین داشته باشد و یا گمان ببرد. نتیجه حذر نیز آن است که ضرر را دور می کند اما خوف باعث دفع ضرر نمی گردد.

حَذِر– اِحتِراز

احتراز به معنای حفظ نمودن چیزی است که در حال حاضر موجود باشد اما
{صفحه۲۳۳}
حذر، حفظ نمودن چیزی است که فعلاً وجود ندارد ولی علم و یا گمان می رود که به وجود آید.

خَوف– خَشیَهٔ

خوف مربوط به امری ناخوشاینـد و یا ترک آن می باشد. ولی خشـیت مربوط به وجودی است که آن امر ناخوشایند از او می رسد؛ به طور مثـال: وَیَخشَونَ رَبَّهُم وَیَخافُونَ سُوءَ الحِسَابِ (رعـد، ۲۱). در این مثـال حساب بـد (سوء الحساب) به عنوان امر ناخوشاینـد و پرورد‌گـار به عنوان منشأ آن می باشـد؛ از این رو در رابطه با پروردگار فعل از مصـدر خشـیت و درخصوص ترس از حساب بـد، از واژه خوف اسـتفاده شـده است. با وجود تفاوت معنا، گاهی دیـده شـده است که خشـیت به جای خوف نیز اسـتعمال شـده است؛ به عنوان نمونه به جای: خَشَیتُ زیداً، یعنی از زید ترسـیدم (به عنوان منشأ اصلی ترس)؛ عبارت: خَشَیتُ ذِهابَ زیدٍ، یعنی از آمدن زید ترسیدم را می توان به کار برد.

خَشیَهٔ– شَفَقَهٔ

شفقت به معنـای نـازک دلی و ظریف بودن دل است؛ مثـال: ثَوبُ شَـفِق (لبـاس نـازک) و یا اَشـفَقتُ مِن کَذا (قلبم از احتمال امری ضعیف شد). از همین روست که گفته می شود: مادر به فرزندش شـفقت می ورزد و خشیت و خوف به کار نمی رود؛ مثل: هُم مِّن خَشیَهِٔ رَبِّهِم مُّشفِقُونَ (مؤمنون، ۵۷). چنان که در این آیه نیز دیده می وشد، بین خشیت و شفقت تمایز قائل شده است.
{صفحه۲۳۴}

خَوف– رَهبَهٔ

رهبت به معنای خوفی طولانی و مستمر می باشد؛ چنان که راهب به دلیل خوف مستمرش بدین واژه نام گذاری شده است. طبق نظر دیگری، خوف به معنای وقوع ضرر همراه با شک است ولی رهبت، علم به واقع شدن ضرر در صورت وجود شرایطی است که اگر آن ها نباشند، ضرر واقع نمی شود. نقیض آن نیز رغبت به معنای در امان بودن از مخاوف (جمع خوف) است.

تَخویف – اِنذار

مراد از انذار، تخویف همراه با مشخص نمودن موضع ترس است. به عبارتی دیگر، انذار دادن از چیزی به معنای آگاه نمودن نسبت به آن و مهیا شدن جهت رویارویی می باشد. همچنین نذر آن است که انسان برای خود امری را قرار می دهد تا بتواند از ترس ایمن بماند. از این روست که انذار در حقیقت نوعی احسان به شمار می رود. چنان که هرچه قدر ترس و هراس شدید باشد، نعمت انذار نیز عظیم تر است. به همین جهت پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله)، بزرگ ترین مردم به دلیل انذار ایشان به عقاب الهی است که واقعه ای سخت بزرگ است.

اِنذار – وَصیَّة

تفاوت های این دو واژه عبارتند از: الف) انذار برای دیگران به کار می رود

{صفحه۲۳۵}

ولی وصیت ممکن است برای خود شخص نیز باشد؛ به عنوان نمونه: اَوصَیتُ نَفسی (= به خودم توصیه کردم). در این خصوص گفته نمی شود: اَنذَرتُ نَفسی (= خودم را انذار دادم). ب) انذار همراه با توبیخ کردن از عملی زشت همراه است که خود انذار دهنده نیز به زشتی اش معتقد است، اما وصیت ممکن است به عملی پسندیده و یا زشت صورت پذیرد. پ) نذارت نقیض بشارت است ولی وصیت این گونه نمی باشد.

خَوف – هَلَع – فَزَع

فزع به معنای رویارویی ناگهانی با خوف در هنگام هجوم و غارت یا شنیدن صدایی مهیب و مشابه این گونه موارد است که به معنای آشفتگی قلب از انتظار رویارویی با امری ناپسند را نیز به همراه دارد. هلع نیز در این آیه تعریف شده است: إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا* وَإِذَا مَسَّهُ الخَیرُ مَنُوعًا (معارج، ۲۱-۱۹)، یعنی هلوع کسی است که وقتی با شرّ روبرو شود، نگران و آشفته شده و هنگامی که به خیری برسد از آن منع می نماید.

خَوف – هَول

منظور از هول، ترس از چیزی است که بدون آن که شخص بداند چه بلایی بر سرش خواهد آمد؛ هَولُ الَّیلِ (هراس از شب) یا هَولُ البَحرِ (هراس از دریا).

{صفحه۲۳۶}

خَوف – وَجَل

وجل در موقعیت به کار می رود که شخص ناآرام بوده و یا اطمینان ندارد؛ به طور مثال: اَنا مِن هذا عَلَی وَجَلٍ وَ مِن ذلک عَلی

طُمَأنینَۀ، یعنی من نسبت به این موضوع اطمینان ندارم و نسبت به آن یکی مطمئن هستم. چنان که ملاحظه می گردد، در این موقعیت از خوف استفاده نمی شود و یا آیه: الَّذینَ إِذَا ذُکِرَ اللهُ وَجِلَت قُلُوبُهُم (انفال، ۲)، یعنی هنگامی که بزرگی و قدرت خدا را به یاد می آورند، قلب هایشان از آن چه عبادات انجام داده اند مطمئن نیست زیرا گمان می برند که کوتاهی کرده و به همین جهت در اضطراب و ناآرامی هستند. تفاوت دیگر آن که فعل خافّ، متعدی و وَجِلَ، لازم است.

اِتقاء– خَشیَۀ

اتقاء معنای محافظت از چیزی به نسبت به آن ترس وجود دارد را نیز می رساند، اما در خشیت این معنا استفاده نمی شود.

خَوف– بَأس

بأس در خصوص وجود تعدادی از سلاح ها و امثال آن به کار می رود؛ مثل: وَأنزَلنَا الحَدِیدَ فِیهِ بَأسَ شَدِیدٌ (حدید، ۲۵). البته اگر در موضع خوف استعمال شود، به صورت مَجازی است. همچنین عبارت: لا بَأسَ عَلَیک، یعنی کراهتی بر تو ندارد.
{صفحه۲۳۷}

حَیَرَ– دَهَشَ

دهشت حیرتی است که همراه با تردید و اضطراب باشد و حتماً به صورت آشکارا ظاهر می گردد اما حیرت ممکن است پنهانی باشد؛ همانند: حیرت انسان در خصوص تصمیم گیری و انتخاب بین دو امر که در حقیقت این حیرت هیچ علت ظاهری ندارد که آن را مشخص نماید.

خَجِل– حَیاء

خجالت حالتی است که در سیما نمایان می گردد. این حالت در اثر ورود غم به قلب و هنگام از دست رفتن حجت و یا بروز شکّ و موارد مشابه روی می دهد که موجب تغییر هیبت می شوند. حیاء به معنای نیرویی است که مانع از انجام کاری می گردد. از این رو خجالت مربوط به امری در زمان گذشته است ولی حیاء مربوط به امری در زمان حال است. طبق نظر دیگری (اَنباری)، اصل خجالت به معنای کسل بودن، سستی و کم تحرکی در به دست آوردن روزی است که به دلیل کثرت استعمال از معنای اصلی خود خارج شده است. مطابق دیدگاه دیگر (کُمیت)، خجالت به معنای دهشت است.

رَجاء– طَمَع

رجاء به معنی گمان داشتن (بالاتر از شک و کمتر از علم) به وقوع خیر می باشد. به عبارتی همچنان که خشیت و خوف در امر شرّ می باشند، رجاء
{صفحه۲۳۸}
همان آرزو داشتن در امر خیری است. البته طبق نظر مؤلف خوف و خشیت همراه با شک است. از جمله تفاوت های دو واژه این طور گفته شده است که رجاء به واسطه سببی واقع می شود که منظور از این سبب همان ارزشمند بودن امر مورد انتظار (مَرجُو) می باشد ولی طمع چنین پشتوانه ای ندارد؛ از همین روست که طمع، مذموم و رجاء، ممدوح شمرده می شود. همچنین فعل از ریشه

رجاء، متعدی به خودش می باشد و نیاز به حرف اضافه ندارد؛ مثل: رَجَوتُ زیداً، یعنی امید خیر از زید دارم. به همین دلیل در خصوص چشم داشتن به اموال و دارایی دیگران از رجاء استفاده نمی شود. طمع نیز به واسطه حرفی متعدی می گردد؛ به طور مثال: طَمَعتُ فیه (= در آن چیز موردنظر طمع نمودم). اسم فاعل طَمَعَ به دو صورت می باشد: الف) طَمِع (مثل حَذِر به معنای بیم دهنده) هنگامی به کار می رود که مقصود همچون صفت نسبی باشد. ب) اما اگر منظور فاعل فعلی باشد، طامِع استفاده می گردد.

رَجاء– أمَلَ

منظور از أمل، همان رجائی است که مستمر باشد؛ از این رو دقت نمودن مستمر و طولانی در امری را تأمل گویند [البته مؤلف در این قسمت، قصد تبیین فرق وَجَل و أمَل را داشته است لیکن در ادامه کلامش هیچ گونه اشاره ای به اختلاف این دو واژه ننموده و در مقابل، فرق بین رَجاء و أمَل را توضیح داده است؛ مترجم].

{صفحه۲۳۹}

یَأس– قُنوط– خَیبَهْ

قنوط نسبت به یأس از لحاظ مبالغه بسیار شدیدتر می باشد. خبیت صرفاً بعد از أمل (آرزو) واقع می شود زیرا وجود مانع در رسیدن به آرزو را می رساند و به عبارتی دیگر، هیچ امیدی به دست یابی آن وجود ندارد. اما یأس ممکن است قبل از آرزو و یا بعد از آن به کار رود. همچنین طبق نظر مؤلف، رجاء و یأس دو نقیضی می باشند که به دنبال یکدیگرند، همان طور که خبیت و ظفر این گونه می باشند.

کِبر– تیه

کبر به معنای اظهار نمودن بزرگی شأن و مرتبت است که در خصوص صفات خداوند مدح به شمار می رود زیرا حضرتش دارای مرتبه ای بزرگ است. اما در مورد انسان ها این صفت مذموم است زیرا مرتبه انسان کوچک است ولی پروردگار اهل عظمت است. منظور از شأن در این جا صفاتی است که در بالاترین مرتبه از لحاظ بزرگداشت و تعظیم قرار داشته و برابری کسی در مرتبه پایین تر حتی در یکی از وجوه نیز محال می باشد. البته از همین ریشه، واژه کبیر در خصوص غیرخداوند نیز به کار می رود؛ به طور مثال: کَبیرُ السِّن، منظور کسی است که زمان زندگی اش چندین برابر دیگران است و یا کَبیرٌ فی العِلم، یعنی علمی را که کسب نموده چندین برابر دیگران است. اصل واژه تیه به معنای حیرت و گمراهی است و به جهت همین تشابه نیز متکبر را تائه نامیده اند زیرا چون این صفت متعلق به خداست و از این رو اگر غیر

{صفحه۲۴۰}

او خود را متصف به آن کند در حقیقت در گمراهی و حیرت گرفتار آمده است. در قرآن نیز این واژه به همین معناست: یَتیهُونَ فِی الَأرضِ (مائده، ۲۶)، یعنی در زمین متحیرند.

کِبر– کِبریاء

کبریاء به معنای عزت، ملک و سلطنت است؛ مثل: وَتَکُونَ لَکُمَا الکِبرِیَاءِ فِی الارضِ (یونس،۷۸). چنان که ملاحظه می گردد، برخلاف کبر که مختص ذات حق است، کبریاء در مورد غیرخداوند نیز استعمال می گردد. تکبر به معنای اظهار کبر است، مثل: تَشَجُّع که معنای اظهار شجاعت است. طبق نظر مؤلف، متکبر در صفات الهی به معنای آن است که حضرت حق متکبر از ظلم به

بندگانش می باشد.

کِبر– جَبریَهٔ– جَبَروت

جبریه و جبروت نسبت به کبیر بلیغ تر است و این بـدان دلیـل می باشـد که فخیم بودن و درشتی این واژگـان دلالتی است بر معنای باشکوه آن هـا. در خصـوص فخـامت لفـظ و معنـا مثـال هـای دیگری نیز وجود دارد؛ مثـل این که ملکوت از مُلک بلیغ تر است و طاغوت نیز از طاغی. البته واژه طاغوت به دلیل کثرت استعمال درخصوص هر آن چه به غیر خدا عبادت شود به کار می رود. چنان که شیطان نیز به دلیـل شـدت طغیـانش، به همین واژه خوانـده می شود. همچنین به هر چیزی که از حـد مقرر یـا معصـیتی از شـرّ و کراهتی فراتر رود،
{صفحه ۲۴۱}
طغیان اطلاق می گردد.
واژه تَجَبُّر نیز از تَکَبُّر بلیغ تر است. طبق نظری، تجبر به معنای تعظیم و بزرگـداشت همراه با قهر است که معنای قهر در تکبر خداوند وجود نـدارد و از همین روست که تجبر بلیغ تر می باشـد. معـانی جبّـار درچنـد آیه بـدین صورت است: الف) قّهار و عظیم؛ إِنَّ فِیهَا قَومًا جَبَّارِینَ (مائـده، ۲۲). ب) تسـلط؛ وَمَـا أنـتَ عَلَیهِم بِجَبَّارٍ (ق، ۴۵). پ) کُشـندگان؛ وَإِذَا بَطَشـتُم بَطَشـتُم جَبَّارِینَ (شعراء، ۱۳۰). همچنین جبّار در صـفات خداونـد به معنای کسـی است که آسوده از اذیت بوده و هیـچ فردی نمی تواند به آسـیبی بزند. البته معنای اکراه نیز برای جبار آورده شـده است. اصل این واژه نیز به معنای نخلی است که کسـی دسـتش بـدان نمی رسـد. طبق دیدگاه دیگر (ابن عطاء)، جبّار در مورد خداوند به معنای آن است که ایشان شکسـتگی ها را بسـته و ترمیم می نماید. خود واژه جَبَر به معنی رفع نقص و تمام کردن آن (معادل جبران کردن) است؛ مثل: جَبَرَ المُصیبَهٔ، یعنی برطرف نمودن مصیبت با نعمت. از همین ریشه جِبارَهٔ و جَبیرَهٔ به معنای تخته برای شکسته بندی است. جبروت از همین خانواده نیز به معنای مبالغه در تجبّر است.

کِبر– زَهو

کبر در واقع به معنای اظهار نمودن بزرگی شأن است و البته در خصوص غیرخداوند به معنای بالا بردن نفس فراتر از حدی است که استحقاقش را دارد. منظور از زهو، بالاـ بردن جایگـاه چیزی به جهت دادن مال، مقام و مواردی از این دست می باشـد. مَزهُو کسـی است که قدر و منزلتش نزد خود بالا رفته است.
{صفحه ۲۴۲}

زَهو– نَخوَهٔ

نخوت به معنای نگه داشـتن سـر از روی کبر می باشـد و به همین جهت نیز گفته می شود: فلانی در سـرش نخو وجود دارد. صـرف نمودن نَخو در زبان عربی مشابه زَهو می باشد.

نَخوَهٔ– خُنزُوانَهٔ

خنزوانت اصـطلاحاً به معنای کسـی است که از روی کبر در بینی اش باد انداخته است. از این رو گفته می شود: فی أنفِهِ خُنزُوانَهٔ (= در بینی اش باد انداخته است). البته در خصوص سر نیز از این واژه اسـتفاده می شود که در این صورت منظور، باد در سـر داشتن از روی تکبر است.

عُجب – کِبر

عُجب نسبت به چیزی به معنای شدت سرور و شگفتی است؛ به طوری که هیچ چیز با این شگفتی نزد صاحبش برابری نمی کند. عُجب نیز از همین ریشه به معنای شیفته شدن شدید شخص به خصال خویشتن می باشد. طبق دیدگاه (علی بن عیسی)، مراد از عُجب، مرتبط نمودن نفس با فضیلتی است که شاید بتوان آن را شگفتی و امر تعجب برانگیزی به شمار آورد لیکن این فضیلت از آنِ نفس نمی باشد.
{صفحه۲۴۳}

اِستِکبار – اِستِنکاف

در استنکاف (باب استفعال به معنی طلب نمودن چیزی)، معنی خودداری و عدم پذیرش وجود دارد. در صورتی که استکبار (طلب بزرگی) معنی اِبا و عدم پذیرش را نمی رساند؛ مثل: وَمَن یَستَنکِف عَن عِبَادَتِهِ (نساء، ۱۷۲)، یعنی خودداری از اقرار به عبودیت و خود بزرگ بینی از اذعان به طاعت خداوند است.

خُشوع – خُضوع

دیدگاه های مختلف در خصوص این دو واژه عبارتست از: الف) خشوع به طور کلی فعلی است که فاعلش بزرگی و عظمت کسی که برایش خضوع می نماید را می بیند. منظور از خشوع نیز به طور خاص در کلام می باشد؛ مثل: وَخَشَعَت الأصوَاتُ (طه، ۱۰۸). ب) هر دوی این ها از افعال قلب می باشند. از این رو خاضع کسی است که سر و گردن خود را فرو برد؛ مثل: فَظَلَّت أعنَاقُهُم لَهَا خَاضِعِینَ (شعراء، ۴). پ) خشوع همراه با ترس و بدون هرگونه اجبار و تکلّفی می باشد و از این رو می توان آن را منتسب به قلب نمود (خَشَعَ قَلبُه= قلبش خشوع نمود). اما خضوع به معنای پایین آمدن و سر فرو آوردن بدون ترس می باشد؛ از این رو نمی توان آن را از افعال قلب به شمار آورد. به همین جهت نیز ممکن است کسی از روی اجبار خضوع نماید و در عین حال هیچ گونه اعتقادی به بالاتر بودن آن که به او خضوع می نماید، نداشته باشد. ت) خضوع در بدن نمایان می گردد ولی خشوع در صدا ظاهر است.
{صفحه۲۴۴}

تَواضُع – تَذَلُّل

تذلل به معنای اظهار عجز نمودن از مقاومت در برابر کسی است که برایش تذلل می نماید. اما تواضع، اظهار نمودن قدرت کسی است که برای او تواضع می گردد خواه او دارای قدرت بر فرد متواضع باشد و خواه نباشد.

تَذَلُّل – ذُلّ

تذلل بدین معناست که کسی خود را به ذلت بزند و بر نفس خود وارد نماید و به عبارتی فعل موصوف خود باشد. اما ذلیل در حقیقت مفعول ذُلّ می باشد هر چند که به جهت لفظی فاعل قلمداد می شود. از همین روست که مُتذلّل، صفتی ممدوح و ذَلیل، مَذموم است. زیرا متذلل در حقیقت نوعی اعتراف به ذلّت می باشد و این اعتراف پسندیده می باشد. مراد از ذلیل، کسی است که به

ذلت درافتاده است. به همین جهت نیز علما در مقابل خداوند متذلل می باشند نه ذلیل.

ذُلّ– صِغار

منظور از صغار، اعتراف به ذلت و اقرار به آن و اظهار کوچکی انسان است و خلافش بزرگی و اظهار نمودن عظمت شأن است؛ همانند: سَيُصِيبُ الَّذينَ أجرَمُوا صَغَارٌ عِندَاللهِ (انعام، ۱۲۴). به عبارتی عصیان نمودن به آخرت همراه با ذلت و اعتراف به آن است؛ این در حالی است که بر خلاف صغار، ذلیل
{صفحه۲۴۵}
ممکن است به ذلت خود اعتراف ننماید.

ذُلّ– ضِعَۀ

ضعۀ (فرومایه گی) صرفاً به واسطه فعل خود انسان محقق می شود لیکن ذُلّ به واسطه غلبه و فعل دیگری واقع می شود. طبق نظر دیگری، ذلّت ممکن است به جهت استحقاق شخص نیز حاصل گردد؛ مثل مسلمانی که راه تسلط کافر را بر خود باز نماید و بدین ترتیب مستحق ذلت شده است.

ذُلّ– خِزی

خزی همان ذُلّ همراه با رسوایی است. البته طبق نظر دیگری، خزی به معنای جلوگیری از فعل به دلیل زشتی آن است. همچنین خِزایَۀ نیز به معنای شرم نمودن به جهت وجود عیب در فعل است.

ضَراعَۀ– ذُلّ

ضراعت از ریشه ضَرع به معنای مکان نوشین شیر (پستان) و کسی است که از آن می نوشد. همچنین ضارع، یعنی کسی که مطیع بوده و امتناع نمی ورزد. از همین ریشه، تضرع به معنای کسی است که انگشتانش را از روی ترس و ذلت به این سو و آن سو متوجه می سازد. ضرع نیز که پیشتر مورد اشاره قرار گرفت به جهت همین متمایل شدن شیر به پستان، ضرع گفته می شود. همچنین مُضارِعَۀ نیز به معنای مشابهت و میل نمودن چیزی به چیز دیگر است. منظور از ضریع در
{صفحه۲۴۶}
این آیه: لَّیسَ لَهُم طعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ (غاشیه، ۶)، طعامی است که همراه با ذلت بوده و هیچ نفعی در آن برای خورنده اش وجود ندارد.

ذَلیل– ذَلول

ذلیل به معنای فرمان بری از روی اجبار و اکراه است ولی ذلول فرمان بری به میل و رغبت است.

خُضوع– اِخبات

اخبات به معنای خضوع مستمر، منظم و یکسان است. از این رو مُخبِت کسی است که مطمئن به ایمان می باشد و به همین جهت

نوعی مدح به شمار می آید ولی خضوع ممکن است جهت مدح و یا ذمّ نیز به کار رود.

اِذلال – اِهانَهٔ

ویژگی های این دو واژه عبارتند از: الف) اذلال به معنای فرمان برداری کردن از کسی به اجبار می باشد و اهانت به معنای کوچک نمودن کسی به صورتی است که نسبت به وی بی توجهی گردد. ب) اذلال صرفاً از مقام بالادست به فرودست می باشد لیکن اهانت ممکن است از مقام هم رتبه باشد. پ) نقیض اذلال، اغرار و نقیض اهانت، اکرام است. ت) اذلال به صورت آشکار و علنی می باشد؛ از این رو غلبه نمودن بر کسی در خلوت را اذلال نمی گویند. ث) طبق نظری، ممکن نیست که خداوند بنده ای را بدواً ذلیل گرداند، زیرا این عمل ظلم

{صفحه۲۴۷}

به شمار می رود ولی ممکن است ذلت به عنوان عقوبت به بنده برسد. اهانت نیز ممکن است ابتدائاً صورت پذیرد. مثل این که بنده ای از ابتدا فقیر باشد. البته نظر مؤلف همان گونه که اکرام (نقیض اهانت) از سوی خداوند به عنوان ثواب تلقی می شود، اهانت نیز در حقیقت نوعی عقوبت است و دلالت بر دشمنی می کند؛ از این رو ابتدائاً از ناحیه خداوند صادر نمی شود. ج) اهانت به معنای بی ارزش نمودن صرفاً به عنوان عقوبت می باشد ولی استخاف که در خصوص کاستن از وزن و یا درد به کار می رود، ممکن است به عنوان عقوبت و یا در هنگام معاوضه روی دهد. ح) مراد از ذلت، ناتوانی از مقاومت بوده و نقیضش عزّت به معنای نیرو داشتن جهت چیرگی است. از همین روست که ذَلول، چیزی است که بدون سختی قابل فرمان بری است زیرا ناتوان از مقاومت می باشد ولی فرمان بری ذلیل همراه با سختی و مشقت است.

ذَلیل – مَهین – مُذعِن

در مورد مهین دو نظر وجود دارد: الف) مهین از مصدر مهانهٔ و ریشه هَون به معنای ضعیف و حقیر شده می باشد؛ مثل: سُلَالَةٍ مِّن مَّاء مَّهِينٍ (سجده، ۸). ب) مهین از مصدر مِهنَهٔ به معنای صاحب حرفه و شغل می باشد. مذعن از مصدر اذعان بر خلاف دو واژه ذُلّ و هَون، به معنای سرعت در فرمان بری و تسلیم شدن می باشد.

{صفحه۲۴۸}

حَقیر – صَغیر

حقیر از هر چیزی به معنای نقصان و کاستی آن از مقدار تعیین شده برای هر چیز است؛ به عنوان مثال: حیوان حقیر به معنای حیوانی است که از لحاظ خلقت دارای کاستی و نقص می باشد. منظور از صغیر نیز کوچکی در سن و یا حجم در مقام مقایسه می باشد؛ به طور مثال: گاو حیوانی کوچك و صغیر نمی باشد اما در مقایسه با فیل، صغیر گفته می شود. چنان که ملاحظه گردید، به دلیل این که گاو کاستی و یا نقصی ندارد از صفت حقیر استفاده نشده است بلکه صفت صغیر استعمال شده است.

یَسیر – قَلیل

اقتضای قلت، کاستی در عدد می باشد؛ به عنوان مثال: لَشِرذِمَهٌ قَلِیلُونَ (شعراء، ۵۴)، یعنی تعداد ایشان از دیگران کمتر می باشد. قلت نقیض کثرت به معنای فراوانی در تعداد است. یسیر به معنای آن چیزی است که دست یافتنش آسان باشد. از این رو متفاوت از قلیل می باشد زیرا ممکن است به عنوان نمونه: دست یافتن به مقداری از دارایی آسان باشد و بتوان آن را دارایی یسیر نامید ولی آن

مقدار از لحاظ کمیت اندك نبوده و نتوان گفت: دارایی قلیل.

کَثیر – وافِر

کثیر از مصدر کثرت به معنای زیادی و فزونی تعداد است اما وافر از مصور وفور به معنای به هم پیوستن و زیاد شدن حجم است. از این رو کثرت صرفاً
{صفحه۲۴۹}
در مواردی که قابل شماره باشد به کار می رود، به عنوان مثال عبارت: حظّ وافر، صحیح است ولی چون نمی توان آن را به شماره درآورد، حظّ کثیر، صحیح نیست.

جَمّ – کَثیر

منظور از جمّ، کثیری می باشد که گردهم آمده و بی شمار باشد؛ به عنوان نمونه: محل جمع شدن آب باران را جم گویند. زیرا انبوهی غیرقابل شمارش در یک جا جمع شده اند. این در حالی است که کثیر هم قابل شمارش است و هم ممکن است بدین شکل مجتمع و گرد هم نباشد.

عَبَث – لَعِب – لَهو

عبث آن چیزی است که اراده ای جز اراده حدوث (به وجود آوردن) بر آن مترتب نمی باشد. اما در لعب و لهو ممکن است علاوه بر اراده حدوث، اراده ای دیگر نیز مترتب شود که در این صورت از حالت لهو و لعب خارج می گردند. همچنین در مورد لعب گفته شده است: عملی است بر مبنای لذت که در آن مراعات حکمت نمی شود؛ مثل: عمل طفل از روی لذت که اصلاً نه حکمت را نمی شناسد و نه حکیم را.

لَهو – لَعِب

هر لهوی، لعب می باشد ولی هر لعبی، لهو نیست زیرا لعب (بازی) ممکن است
{صفحه ۲۵۰}
دارای نفع نیز باشد؛ همانند: بازی برای بچه که جنبه آموزش نیز دارد و یا انواع ورزش که می تواند شادابی و نشاط به همراه بیاورد لیکن لهو صرفاً یک نوع مشغولیت به شمار می رود؛ به طور نمونه: ألهَاکُمُ التَّکاثُرُ (تکاثر، ۱).

مِزاح – اِستِهزاء

اقتضای استهزاء، تحقیر نمودن و اعتقاد به تحقیر طرف مقابل می باشد ولی در مزاح چنین قیدی وجود ندارد. چنان که ممکن است فرودستی نسبت به بالادست خود مزاح نماید و این به جهت نزدیکی و انس گرفتن (استئناس) می باشد.

اِستِهزاء – سُخرِیَة

استهزاء از ریشه هزء به معنای بیهوده و عبث شدن، بدون هیچ گونه سابقه ای انجام می شود و لیکن سخریه همراه با سابقه ای از آن

که مسخره شده، می باشد. هم خانواده این واژه تسخیر به معنای ذلیل نمودن و مطیع ساختن چیزی می باشد؛ مثل: لِيَتَّخِذَ بَعضُهُم بَعضًا سُخرِيًّا (زخرف، ۳۲).

مِزاح– هَزل

اقتضای هزل (شوخی) تواضع نمودن فاعل نسبت به کسی است که او را هزل می نماید ولی مزاح چنین اقتضایی ندارد؛ مثل: مزاح نمودن بالا دست با فرودستان که اقتضایش تواضع نمی باشد.

{صفحه ۲۵۱}

مِزاح– مَجون

مجون به معنای بذله گویی و بی شرمی است. از هم خانواده های این واژه می توان به وَجین (زمین سفت و محکم) و وَجِنَۀ (صلابت و استواری سیما) اشاره نمود. توضیح در مورد مزاح، ابهام در چیزی به ظاهر بر خلاف باطنش می باشد که البته از روی فریب نمی باشد، اما استهزاء به همین شکل ولی از روی فریب است.

جِدّ– اِنکِماش

انکماش در اصل به معنای سرعت حرکت است و به دلیل کثرت استعمال، در هر چه که کاربرد سرعت در آن صحیح باشد، استفاده شده است. همانند: اِنکَمَشَ عَلَی الکِتابَۀ، یعنی سرعت در کتابت به خرج داد. منظور از جدّ، حقیقتاً و از روی راستی دست به کاری شدن است.

حیلَۀ– تَدبیر

حیله از ریشه حَوَلَ به معنای اِحاله نمودن (تغییر دادن) چیزی به جهت دفع نمودن ضرر و یا جلب منفعتی است. برخی معتقدند حیله در امور شرعی به دو صورت محظور و مباح مطرح است. تدبیر که پیشتر اشاره گشت، متفاوت از حیله می باشد؛ به عنوان مثال: تدبیر نمودن جهت اصلاح دارایی های شخص و یا امور مربوط به زندگی همچون خانواده.

{صفحه ۲۵۲}

سِحر– شَعبَذَۀ

سحر به معنای نوعی تقلب و ظاهرسازی و تخیّل نمودن چیزی بر اساس قصد و اراده فاعل آن بر خلاف واقعیت است که ممکن است به سرعت و یا آهستگی روی دهد؛ يُخَيَّلُ إِلَيهِ مِن سِحرِهِم (طه، ۶۶). اما شعبذه تنها تفاوتش با سحر در سرعت انجام آن می باشد. از این رو هر شعبذه ای، سحر است ولی هر سحری، شعبذه نمی باشد.

سِحر– تَمویه

تمویه به معنای پوشاندن امری صحیح و در مقابل تصویر نمودن برخلاف واقعیت به امری خطاء می باشد. اصل این واژه به معنی روکش نمودن آهن است به صورتی که تصور شود آن فلز طلا و یا نقره می باشد. تمویه در کلام و یا غیر آن به کار می رود؛ مثل:

تمویه در کلام که به معنی عدم تبیین حقایق آن می باشد. همچنین طبق تعریف دیگر، تمویه در زینت نمودن به معنی عدم مشخص شدن چیزی می باشد. بر اساس نظر دیگر، تمویه اسمی برای هر حیله ای است که تأثیری بر آن مترتب نباشد و صرفاً به مواردی اطلاق می گردد که معنا و مقصد از تمویه روشن باشد اما در سحر ممکن است چنین شناختی نسبت به مقصد وجود نداشته باشد. طبق فرموده پیامبر اعظم: اِنَّ مِنَ الشِّعرِ لَحِکماً وَ اِنَّ مِنَ البَیانِ لَسِحراً (امالی صدوق، ص ۶۱۹)، (= برخی شعرها حکمت آمیز و برخی بیان ها افسون گر است). زیرا مبلّغ کلام می تواند چنان سخن خود را به
{صفحه۲۵۳}
مخاطب برساند که ساحر نتواند با استفاده از لطایف و حیله ها، مقصود خود را محقق سازد.

عَجَب– اِدّ

منظور از عجب، پر اهمیت دانستن چیزی به دلیل مخفی بودن سبب و علت آن می باشد. ادّ نیز به معنای عجبی (طبق تعریف ارائه شده) است که از حالت عادی خارج شده و ناشناخته باشد.

عَجَب– أمر

مراد از أمر، عجبی است که ظاهر و آشکار باشد. اصل این واژه به معنای ظهور می باشد؛ چنان که به علامت نیز أِمارَۀ گفته می شود؛ مثل: لَقَد جِئتَ شَیئًا إمرًا (کهف، ۷۱).

عَجَب– طَریف

طریف خلاف تَلید و به معنای اموالی است که بدیع و تازه به دست آمده و اعجاب انگیز باشد. در مقابل، تلید به معنای مال قدیمی و موروثی است که موجب تعجب و شگفتی است. از این رو هر چیز عجیبی طریف است حتی اگر دارایی نباشد.

خَدَع– کِید

ویژگی های این دو واژه عبارتند از: الف) خدع به معنای اظهار نمودن چیزی
{صفحه۲۵۴}
برخلاف آن چه اراده شده جهت جلب منفعتی و یا دفع ضرر است. اقتضای خدعه این نیست که لزوماً بعد از تفکر، تدبر و دقت نظر در امری صورت پذیرد لیکن کید حتماً پس از این موارد واقع می شود. از همین روست که اهل زبان غرب، کید را تدبیر بر دشمن و اراده نمودن هلاک دانسته اند. همچنین حیله هایی که جنگاوران جهت هلاک نمودن دشمنشان به کار می برند نیز مَکایِد گفته می شود زیرا بعد از تدبیر و دقت نظر است. ب) کید به معنای اراده نیز استفاده شده است؛ مثل: کَذَلِکَ کِدنَا لِیُوسُفَ (یوسف، ۷۶)، یعنی برای یوسف این چنین اراده کردیم. دلالت آن نیز عبارت ادامه آیه است: إلَّا أن یَشَاء اللهُ، یعنی مشیئت الهی. پ) طبق نظری، کید به معنای حیله ای است که وقوع مقصود ناگوار از آن نزدیک است. چنان که کادّ به معنای نزدیک شدن است. ت) کید اسمی است برای انجام فعلی ناگوار جهت دیگران به اجبار و زور. تعریف خدیعه نیز مشابه کید است با این تفاوت که قید اجبار و زور را ندارد؛ به طور مثال نقشه اصحاب فیل جهت تخریب خانه کعبه با استفاده از قوه قهریه را کید گفته اند: أَلَم یَجعَل کَیدَهُم فِی تَضلِیلٍ (فیل، ۲).

خَدَع – غُرور

غرور همان توهمی است که انسان را مجبور به انجام کاری می نمایـد که برایش ضـرر دارد؛ مثل این که سـرابی را می بیند و تصور می نماید که آب است، به همین جهت آب همراه خود را بی اندازه مصرف می نماید و از عطش هلاک می گردد. مثال دیگر: غرّه نمودن آدم توسط ابلیس که باعث شد آدم چیزی را بخورد که
{صفحه۲۵۵}
برایش مضرّ بوده است. اما منظور از خـدع، پنهان نمودن وجه صـحیح از امری و افتادن در وجهی ناپسـند است؛ به طور مثال: خدعه زدن در معامله به معنای ظاهر نمودن چیزی برخلاف باطنش که موجب زیان گردد. طبق نظری (علی بن عیسـی)، غرور عبارت است از: توهم نمودن حالت سـرور و شادمانی برخلاف واقعیت. از این رو هر توهمی غرور نمی باشـد زیرا ممکن است توهمی پیش آید که موجب ترس و نگرانی گردد که در این صورت بـدان غرور گفته نمی شود. بر پـایه دیـدگاه دیگر، غرور به معنـای ضایع نمودن دارایی و هلاک شـدن نفس می باشـد. همچنین معنای غفلت نیز برای غرور آورده اند؛ به طوری که غرور در موقعیتی موجب ضـرر می گردد که غفلت از آن شده باشد. اما در خدع پوشیده شدن صورت امری منظور می باشد. اغترار هم خانواده با واژه غرور نیز به معنـای ترک تصـمیم و راسـخ بودن در امری است که می توانـد پابرجا و اسـتوار باشـد و به همین جهت دیگر عـذری را برای عـدم استفاده از آن برجا نمی گذارد.

کِید – مَکر

ویژگی های این دو واژه عبارتست از: الف) کیـد قوی تر از مکر است؛ به طوری که کیـد حتماً همراه با تدبر و تفکر است ولی مکر این گونه نیست. قوی تر بودن کیـد نسبت به مکر را از این جهت گفته انـد که: کید از لحاظ علم صـرف، متعدی است ولی مکر به واسطه حرف اضافه متعدی می گردد؛ به عنوان مثال: کادَهُ، یَکیدُهَ، و مَکَرَ بِه، صحیح است ولی مَکَرَهُ، صحیح نمی باشد. ب)
{صفحه۲۵۶}
مکر همان تقـدیر نمودن و برآوردی از آسـیب رساندن به دیگری است به طوری که وی آگاه نشود ولی کید اسـمی برای رویدادی ناخوشاینـد برای دیگری به صـورت قهری و اجبـاری است؛ خواه وی بدانـد چه بر سـرش می آیـد و خواه ندانـد. پ) اصـل کیـد را مشـقت گفته انـد؛ از این رو اصـطلاحاً کیـد را وقوع چیزی می دانند که در آن زحمت و مشـقت واقع شود. مکر نیز به معنای چیزی است که به واسطه آن امر ناپسندی مجتمع می گردد.

حیلَهٔ – مَکر

تفاوت این دو واژه عبارتست از: الف) حیله به معنی تقـدیر نمودن نفع رسانـدن به دیگری بـدون رویارویی با وی می باشد، اما مکر همراه با نفع نمی باشـد. ب) مکر تقدیر نمودن ضـرر برای دیگری است بدون این که طرف مقابل آگاه شود، خواه با او رویارو شود و خواه نشود؛ مثل: فَلَا یَأمَنُ مَکرَ اللهِ إلاَّ القَومُ الخَاسِرُون (اعراف، ۹۹)، یعنی به دلیل عدم آگاهی از مکر خداوند، وعده عذاب ایشان به عنـوان مکر قلمـداد شـده است. پ) طبق نظر دیگری، مکر در حقیقت در ادامه هر چیزی می باشـد به طوری که در وقت مقررش واقع می گردد.

غَرَر – خَطَر

غرر همراه با ترک اراده و تصمیم جدی است ولی خطر مفارقتی با این امور ندارد؛ به طوری که خطر، به معنای پانهادن در مخاطرات و در عین حال،

{صفحه۲۵۷}

اراده و تصمیم جدی داشتن و با اطمینان پیش رفتن است.

حَسَن – وَضاءَهٔ

وضاءهٔ صرفاً در خصوص صورت ظاهری به کار می رود زیرا معنای نظافت را می رساند و وضوء نیز هم خانواده این واژه به معنای نظافت می باشد. موارد استعمال حسن عبارتند از: الف) افعال (مانند: تدبیر حسن). ب) اخلاق (مثل: اخلاق حسن. پ) صورت ظاهر (به طور نمونه: صورت حسن و یا صدای حسن). از این رو موارد استفاده الف وب، از وجوه تمایز دو واژه می باشد.

حَسَن – قَسامَهٔ

قسامت همان حَسَنی است که به طور متساوی و موزون در کسی وجود داشته باشد (خوش ترکیب). حسن به طور اجمالی و تفصیلی اطلاق می گردد و ضمناً چنان که قبلاً ـ نیز اشاره شد، در افعال و اخلاق هم به کار می رود ولی قسامت فقط درخصوص صورت ظاهر است.

حَسَن – وَسامَهٔ

وسامت همان حسنی است که برای هر ناظری آشکار بوده و هنگام تأمل و مداقّه نمودن نیز فزونی می یابد. وسامت در مقایسه با حسن، بلیغ تر (پرمعناتر) می باشد. وسیم هم ریشه با واژه وسامت به معنای کسی است که نیکویی اش به سبب تکرار نگاه و نظاره بر وی فزونی می یابد.

{صفحه۲۵۸}

حَسَن – بَهجَهٔ

مقصود از بهجت، حسنی است که قلب را شاد می گرداند. اصل بهجت به معنای سرور و شادمانی بوده است و به همین جهت نیز حسنی که قلب را شاد می کرده است، بهجت نام گذاشته اند. طبق نظری دیگر (اَلخَلیل)، بهجت به معنای خوش رنگی چیزی است که موجب شگفتی بیننده می گردد.

حَسَن – صَباحَهٔ

صباحه از واژه صبح به معنای درخشندگی سیما و صفای ظاهری می باشد. اصالتاً صبح به معنای درخشندگی و براقی به ویژه در مورد آهن نیز بوده و به جهت همین درخشندگی، آغاز روز را صبح نامیده اند. مؤلف در ذیل این دو واژه به لغت مَلاحَت نیز اشاره نموده است. منظور از ملاحت، زیبایی و لطافتی است که به طور کلی و اجمالی پذیرفته شده است لیکن در جزییات حَسن نمی باشد. طبق نظر ایشان، عرب ملاحت را در دهان، حلاوت را در چشم ها، زیبایی را در بینی و ظرافت را در زبان می داند.

حُسن – جَمال

جمال آن چیزی است که انسان به سبب افعال، اخلاق، کثرت دارایی و یا جسم بدان مشهور شده و رفعت می یابد؛ مثل: وَلَکُم فِیهَا جَمَالٌ (نحل، ۶). اصل حُسن به معنای صورت بوده است سپس در خصوص افعال و اخلاق نیز به کار
{صفحه۲۵۹}
گرفته شده است. اصل جمال در مورد افعال، اخلاق و حالات ظاهری بوده است که سپس در خصوص صورت استعمال شده است. معنای اصلی جَمال در عربی را عظمت گفته اند؛ به این مثال ها توجه شود: جمله (همه گی) از همین خانواده است زیرا بزرگ تر از پراکندگی و تفرقه است. همچنین جَمَل نیز به معنای چیزی است که خلقت عظیم دارد. چربی آب شده نیز به دلیل بزرگی منافعش، جَمیل گفته شده است.

جَمال– نَبل

نبل آن چیزی است که موجب برتر شدن انسان از منظر خوش سیمایی، اخلاق، رفتار و به طور کلی ویژگی های اختصاصی هر فرد می باشد اما جمال عمومیت داشته و علاوه بر موارد یاد شده درخصوص دارایی، خانواده و مواردی خارج از آن چه مختص به خود شخص باشد نیز اطلاق می گردد. از این رو عبارت: هُوَ نَبیلٌ فی مالٍ، ناصحیح بوده و جمله: لَکَ فی المالِ وَالعَشیرَةِ جَمالٌ، صحیح است و به معنای آن است که: تو در دارایی و خانواده صاحب زیبایی و نیکویی هستی. از جمله تفاوت های دیگر این دو واژه آن است که جمال در موضع حَسَن نیز به کار می رود ولی نَبیل چنین استعمالی ندارد؛ مثل: وَجهٌ جَمیلٌ، صحیح است ولی وَجهٌ نَبیلٌ، ناصحیح است. البته طبق نظری، جمیل براساس تعریفی که ارائه شد، از معنای چربی آب شده بود و بدین ترتیب جمیل به معنای فربه خواهد بود.
{صفحه ۲۶۰}

جَمال– بَهاء

بهاء به معنای ظاهری آشکار و مرئی می باشد. طبق نظری (ابن ادرید)، بهاء از نبل می باشد و مطابق دیدگاه دیگر (زجاج)، بهاء از حُسن می باشد. مطابق این نظر، شَیخٌ بَهیء، صحیح است زیرا زیبایی ظاهری وی را نیز در برمی گیرد ولی غُلامٌ بَهیء، غیرصحیح است؛ بدین جهت که فاقد چنین زیبایی می باشد. همچنین گفته شده است: بهاء چیزی به معنای مقداری است که کفایت آن را می نماید.

جَمال– سَرو

سرو همان نیکی می باشد و به عبارتی سَری از هر چیزی به معنای برترین و نیکوترین است؛ مثل: طَعامٌ سَری. همچنین سَراةُ القَوم به معنی بزرگان و برجسته گان گروه و قبیله می باشد.

کَمال– تَمام

کمال اسمی است برای اجتماع اجزایی از موصوف. از همین روست که متکلمین، عقل را کمال علوم ضروری که بدان وسیله زشتی از نیکویی تمییز داده می شود، تعریف می نمایند. به عبارتی دیگر، عقل را محل اجتماع علوم ضروری می دانند نه همه علوم. به همین دلیل نیز در تعریف عقل از واژه تمام استفاده نکرده اند. پس تام آن چیزی است که امری بدان وسیله تمام می گردد. از همین

روست که تمام کننده بیت را قافیه گویند؛ بر این اساس کمال بیت به

{صفحه ۲۶۱}

معنی جمع شدن آن و تمامش به معنای قافیه دار شدن است. مؤلف در ادامه نظر دیگری را مطرح می کند که بر پایه آن، تمام حق به معنای بعضی از چیزهایی است که به واسطه آن حق تمام می گردد [البته به نظر می رسد، این تعریف تا حدودی با تعریفی که در ابتدا از تمام گردید، متفاوت باشد؛ مترجم].

بُشر – بَشاشَهٔ

بشر اولین حالتی را گویند که در هنگام مواجهه با امری مسرت آمیز ظاهر می گردد. بشارت از این ریشه به معنای اولین خبر شادی آفرین است که به انسان می رسد. چنان که اگر همین خبر برای بار دوم تکرار شود، به آن دیگر بشارت گفته نمی شود؛ به طور مثال: طبق نظر فقها اگر کسی بگوید هر که برایم بشارت فرزندم را بیاورد او را آزاد می کنم، منظور اولین کسی است که این خبر را برساند نه هر که این خبر را بیاورد. بشاشت نیز همان اظهار نمودن شادی به هنگام رویارویی با امری مسرّت آمیز می باشد با این تفاوت که این خبر خوشحال کننده می تواند برای اولین بار باشد و یا تکراری بوده باشد.

بَشاشَهٔ– طَلاقَهٔ وَجه

طلاقت وجه (گشاده رویی) مخالف عبوس بودن به معنای اظهار بی میلی و بی زاری هنگام ملاقات و یا درخواست نمودن از وی می باشد. اصل واژه طلاق به معنای انحلال است؛ چنان که هرگاه چیزی از حبس آزاد شود، امر تحریم شده ای حلال گردد و یا امر مصنوعی مباح گردد، از این واژه استفاده می شود.

{صفحه ۲۶۲}

همچنین منظور از طلاق دادن زن نیز بدین معناست که وی از حامله گی خلاصی یافته است.

طَهارَهٔ– نِظافَهٔ

موارد استعمال طهارت عبارتند از: الف) اخلاق؛ مثل: مؤمن طاهر، کسی که جامع ویژگی های پسندیده باشد. ب) ظاهر؛ همانند: لباس و یا بدن ظاهر. پ) معانی؛ مانند: کلام طاهر. برخلاف طهارت، نظافت فقط درخصوص ظاهر کاربرد دارد؛ به طور مثال: لباس و یا بدن نظیف، صحیح است ولی اخلاق نظیف، ناصحیح است.

قُبح– سَماجَهٔ

سماجت را فعل معیوب و دارای نقص دانسته اند. طبق نظری، سماجت را نقیض صلاح برشمرده اند؛ به طور مثال عبارت: فَمِنهُم صالُحٌ وَ سَمِجٌ. منظور آن است که گروهی از ایشان سالم و بدون عیب و عده ای دارای نقص هستند. از این رو مشخص می شود که سماجت با قبح تفاوت دارد زیرا در عبارتی که اشاره گشت، اگر سماجت به معنای زشتی سیما باشد این طور معنا می گردد که: عده ای از ایشان سالم و صالح و عده ای زشت سیما می باشند. چنان که ملاحظه می گردد، معنای زشتی سیما اصلاً تناسبی با عبارت قبلی اش ندارد. البته به دلیل توسعه کاربرد سماجت، در خصوص زشتی نیز بدین دلیل به کار می رود که زشتی خود نوعی عیب تلقی می گردد.

{صفحه۲۶۳}

قُبح – وَحش

معانی را که برای وحش آورده انـد، عبارتنـد از: الف) طبق نظری، وحش هم معنی هَزیل به معنای نحیف بودن می باشـد؛ به طوری که شـدت لاـغری به حـدی است که موجب قبـح منظر شـده است. ب) وحش در مورد کسـی به معنـای نهـایتی از قبـاحت است که موجب وحشت هنگام نگاه کردن به وی می گردد. پ) وحش را به معنای عاری بودن از حُسن (نیکویی) دانسته اند.

سُرور – بِشارَت

بشارت هم ریشه با واژه بَشَرَهٔ (پوست) به معنای سرور و شادمانی است که در پوست و ظاهر انسان نیز به خوبی هویدا باشد.

سُرور – فَرَح

اختلاف اساسی این دو واژه در آن است که سرور برخلاف فرح، مشتمل بر وجود نفع و یا فوایدی حقیقی می باشد؛ به عنوان نمونه: جهت فردی که در خواب بر اثر رؤیا محتلم می شود، از واژه فرح استفاده می شود زیرا در این خصوص حقیقتی در کار نبوده است. نقیض سـرور، حُزن و نقیض فرح، غَمّ می باشد. غم نیز همچون فرح، توهّم ضـرر را گویند که حقیقتی در میان نباشد. فَرِح به معنای کسـی است که در وقتش شادمانی می نماید و فارِح کسـی است که نسـبت به آن چه در آینده روی خواهد داد، شادمان می گردد. مشابه این

{صفحه۲۶۴}

دو واژه در معنا، می توان به واژه های طَمِع و طامِع اشاره نمود.

سُرور – جَذَل

منظور از جذل، همان سروری است که ثابت و پابرجا باشد. جَذلان نیز به معنای کسی است که همواره شادمان می باشد.

سُرور – حُبور

حبور به معنای شادمانی به واسطه نعمتی نیکو و حسنه است؛ مثل: ادخُلُوا الجَنَّةَ أنتُم وَأزوَاجُكُم تُحبَرُونَ (زخرف، ۷۰). البته برخی آن را معـادل سـرور نیز دانسـته انـد؛ مثـل این ضـرب المثـل عربی: ما مِن دارٍ مُلِئَت حَبرَةٌ اِلّا سَـتُملَأ عِبرَةٌ، یعنی هر خانه ای از سـرور لبریز گشت، روزی با حزن لبریز خواهـد شد. در این مثال، حبرهٔ به معنای سـرور و عبرت به معنای حزن در نظر گرفته شده است. طبق نظر دیگر (الفراء)، حبور به معنـای کرامت است. طبق نظر مؤلف، این معنـای حبور در مقـام اسـتعاره است و اصل همان نعمت نیکوست؛ چنان که به عالِم، حبر گفته می شود زیرا دارای اخلاق نیکوست و یا قلم را حِبر گویند زیرا کتاب ها را نیکو می گرداند.

هَمّ – غَمّ

همّ به معنای فکر نمودن در خصوص از بین بردن امر ناخوشایند و جلب امری خوشایند است و با غم متفاوت است؛ چنان که به طور مثال عبارت:

{صفحه۲۶۵}

اِهتِمّ فی حاجَتی (در انجام حاجتم اهتمام بورز)، صحیح است. غم به معنای گرفته شدن قلب به واسطه وقوع ضرر، توقع ضرر و یا توهم آن می باشد.

حُزن– کَرب

حزن به معنای غم سختی است که مدت آن طولانی می شود به طوری که انسان از شدت غم اصطلاحاً آب می شود. اصل این واژه از حَزن، به معنای زمین سخت است. کَرب نیز معنی شدت غمّ همراه با تنگی سینه را می رساند.

حُزن– کآبَۀ

کآبۀ دلالت و اثر حزنی است که در سیما نمایان می گردد ولی حزن قابل مشاهده نمی باشد [مثل: المُؤمِنُ هُوَ الکَیِّسُ الفَطِن بشرُهُ فی وَجهِهِ وَ حُزنُهُ فی قَلبِه (کافی، ج۲، ص۲۲۷)، یعنی مؤمن شادی اش در سیما نمایان و حزنش در قلب پنهان است؛ مترجم].

غَمّ– حَسرَۀ– أَسَف

حسرت به معنای غمی است که به دلیل از دست دادن فایده ای تجدید می گردد؛ از این رو هر غمی را حسرت نمی گویند. أسف به معنای حسرتی است که همراه با عصبانیت یا خشم باشد. مؤلف اشاره می دارد که به جهت کثرت استعمال، أسف به معنی غضب نیز به کار می رود که به نظر می رسد با توجه به

{صفحه۲۶۶}

آیه: غَضبَانَ أسِفًا (اعراف، ۱۵۰). أسف، معنای دیگری علاوه بر غضب داشته باشد که بدان اشاره گردید. همچنین منظور از غضب در مورد ذات حق را واجب شدن عقاب برای غضب شده می داند.

حُزن– بَثّ

اصل واژه بث به معنای جدایی و پراکندگی زیاد است؛ همانند: کَالفَرَاشِ المَبثُوثِ (قارعه، ۴). همچنین معنای انتشار دادن و آگاه نمودن را نیز می رساند. واژه بث با مختصاتی که در آن اشاره شد، از واژگان مترادف حزن نیز به شمار می رود؛ به طور مثال: إِنَّمَا أشکُو بَثِّی وَ حُزنِی إِلَی اللهِ (یوسف، ۸۶()، یعنی شدت جدایی و حزنم را به پروردگار شکوه نمودم.

اِرسال– اِنفاذ

جهت تبیین این دو واژه به مثال ها توجه شود: أرسَلتُ زیداً الی عَمرو (= زید را به سوی عمر فرستادم)، اقتضای ارسال این است که همراه زید، نامه، خبر و یا مواردی از این دست نیز فرستاده شده باشد، اما در انفاذ این گونه نمی باشد؛ به طور نمونه: اگر کسی زید را از ما طلب نماید، گفته می شود: أنفَذتُ زیداً اِلَیه، یعنی زید را به سویش گسیل داشتم.

بَعث– اِرسال

ممکن است منظور از بعث صرفاً جهت حاجت خاصی برای مبعوث

{صفحه۲۶۷}

(مفعول بعث) باشد؛ مثل: اَبَعَثُ الصَّبی الی المَکتَب، یعنی بچه را به مدرسه فرستادم. چنان که ملاحظه می گردد، منظور از بعث صرفاً خود بچه (صبی) می باشد نه فاعل بعث و یا مدرسه. همچنین ارسال نیز در این عبارت استفاده نشده است زیرا اقتضای ارسال، فرستادن همراه با چیزی است.

بَعث– اِنفاذ

در انفاذ معنای به همراه فرستادن چیزی نیز وجود دارد لیکن در بعث، چیزی به همراه فرستاده نمی شود. همچنین برخلاف انفاذ، بعث در خصوص معقولات به کار می رود؛ به طور مثال عبارت: بَعَثتُ فَلاناً بِکِتابی، یعنی فلانی را با کتابم گسیل داشتم، صحیح است ولی جمله: بَعَثتُ کِتابی اِلَیک، کتابم را به سویت گسیل داشتم، ناصحیح است. همچنین عبارت: اَنفَذتُ اِلَیکَ جَمیعَ ما تَحتاجُ اِلَیک، یعنی هرچه لازم داشتی برایت فرستادم. در این جمله نیز از بعث استفاده نشده است زیرا چیزهای فرستاده شده ممکن است مشتمل بر معقول و یا غیرمعقول باشد. همچنین اگر گفته شود: بَعَثتُ اِلَیکَ جَمیع ما تَحتاجُ اِلَیکَ، یعنی هرچه احتیاج داشتی برایت فرستادم. منظور آن است، فلانی را که بدان احتیاج داشتی برایت فرستادم.

بَعث– نُشور

بَعث خلق، اسمی است برای خارج نمودن ایشان از قبرهایشان به سمت محل های توقف در قیامت؛ همانند: مَن بَعَثَنَا مِن مَّرقَدِنَا (یس، ۵۲). نشور اسمی

{صفحه۲۶۸}

است برای ظاهر شدن مبعوثین و اعمالشان برای همه موجودات.

رَسول– نَبیّ

ویژگی های این دو واژه عبارتست از: الف) نبی صرفاً کسی است که صاحب معجزه باشد ولی رسول ممکن است صاحب معجزه نباشد زیرا رسول برای پیام آوری غیر از طرف خداوند نیز به کار می رود. ب) اِنباء (خبررسانی) از چیزی ممکن است بدون همراه داشتن چیز دیگری باشد ولی در ارسال چنان که اشاره شد، حتماً چیزی نیز به همراه فرستاده شده می باشد. پ) نبوّت از آن جهت که فاعلش خود نبی می باشد، به نبی اضافه می شود؛ بنابراین نبوت نبی صحیح است. اما از آن جایی که در رسالت، فاعل ارسال خداوند می باشد، بنابراین ترکیب: رسالت خداوند، صحیح است نه رسالت نبی. ت) نبوّت در حقیقت تکلیف نمودن قیام به رسالت است؛ در این صورت ابلاغ رسالت معنا پیدا می کند نه ابلاغ نبوت.

مُرسَل– رَسول

رسول کسی است که با زبانش اشاره به رسالت می نماید ولی در مرسل دیگران اشاره به رسالتش می نمایند.

دَهر– مُدَّهٔ

دهر همان مجموع زمان های متوالی می باشد، خواه مختلف باشند و یا

{صفحه۲۶۹}

غیر مختلف؛ به عنوان نمونه: زمستان را مدت گویند زیرا تمامی ایام آن در برخی از ویژگی ها از جمله سرما متساوی می باشند. اما به سال ها، دهر گفته می شود زیرا در آن ها اختلاف های زیادی از جمله در سرما و گرما وجود دارد. همچنین مدت نسبت به دهر طولانی تر است؛ چنان که در مورد دنیا، دُهور (جمع دهر) به کار می رود ولی مُدَد (جمع مدت)، استعمال نمی شود.

مُدَّة– زَمان

زمان همانند مدت اسمی است که بر جمع اوقات دلالت می نماید مگر آن که کوتاه ترین مدت از کوتاه ترین زمان طولانی تر است؛ به طور مثال: مّدَّةٌ اُخری (مدت دیگر)، طولانی تر از زَمانٌ اُخری (زمان دیگر) می باشد. زیرا اصل مدت از مَدّ به معنای کشیدن و طول است چنان که مَدَّهُ به معنای طولانی تر نمودن آن است مگر این که مدت بر کوتاه ترین طول واقع نمی شود؛ مثل: مَدَّ اللهُ فی عُمرِک (خدا عمرت را طولانی کند). طبق نظر مؤلف به دو وقت نیز مدت اطلاق نمی گردد؛ همان طور که به دو نقطه متصل به هم نیز خط ممدود گفته نمی شود بلکه آن را طول گویند. اگر این موضوع صحیح باشد، منظور از این سخن که زمان مدت است، یعنی طولانی ترین زمان هاست. مثل طویل که منظورمان ممدود بودن و طولانی تر از دیگران بوده است.

توضیح در مورد اصطلاح آخِرُالزَّمان آن که: زمان بر واحد یا جمع واقع می گردد ولی به دلیل ثقیل بودن عبارتی همچون: آخِرُالأزمِنَة و آخِرُالاَزمان (اَزمان جمع زمان)، به آخِرُالزَّمان اکتفا می شود.

{صفحه ۲۷۰}

زَمان– وَقت

منظور از زمان همان وقت هایی متوالی است که ممکن است مختلف یا غیرمختلف باشد. اما وقت، واحد می باشد و به واسطه یکی از حرکات فلکی قابل اندازه گیری می باشد و زمان همانند جزیی از یک جسم جاری می شود؛ به طور نمونه عبارت های: زمانٌ قَصیرٌ (زمان کوتاه) و زَمانٌ طَویلٌ (زمانی طولانی)، صحیح است ولی وَقتٌ قَصیرٌ، ناصحیح است.

وَقت– میقات

میقات عبارتست از مقدار مشخصی از وقت که مختص به انجام عملی معین باشد؛ مثل: میقات حج که مختص به اعمالی نظیر احرام و سایر مناسک است. اما وقت صرفاً همان است که براساس حرکات فلکی اندازه گیری می شود و اختصاص به انجام عملی معین در محدوده ای مشخص از آن ندارد.

عام– سَنَة

عام، جمع روزها و سنة، جمع ماه ها می باشد. از همین روست که به ایام رنج، عام رنج نیز گفته می شود و البته هنگامی که شُهور (جمع شهر به معنای ماه) نیز به رنج اضافه نمی گردد، اضافه نمودن سنة به رنج نیز صحیح نیست. همچنین طبق نظری، عام متعلق به یک وقت به خصوص می باشد که در سنة این گونه نیست؛ به عنوان مثال: عامُ الفیل (سال ولادت پیامبر اعظم)، صحیح است ولی

{صفحه ۲۷۱}

سَنَةُ الفیل، صحیح نیست. همین طور برای نقل تاریخ نیز اشاره به: سَنَة مِئَة (سال صد) می شود زیرا رویداد خاصی موردنظر نمی باشد و به همین جهت نیز از: عامُ مِئَة، استفاده نمی شود. البته با وجود این تفاوت ها مؤلف اشاره می دارد که عام، همان سنة و سنة، همان عام است هرچند اقتضای هر یک چیز دیگری باشد. همان طور که واژه کُلّ همان جَمع و جَمع همان کُلّ است. این در حالی

است که کُلّ احاطه به بخش ها (اَبعاض) و جَمع احاطه به اجزا را نشان می دهد. به عبارتی دیگر، با وجود اقتضائات متفاوت ولی به جای یکدیگر نیز استفاده شده اند.

سَنَۀ– حِجَّۀ

حجۀ در اصل به معنای انجام یک مرتبه حج است و اصطلاحاً با توجه به وزن آن (فِعلَۀ همانند جِلسَۀ) به معنای سالی است که در آن حج برگزار می گردد؛ همان طور که یک چیز را به اسم آن چه در او قرار دارد، نام گذاری می کنند.

حین– سَنَۀ

حین اسمی برای جمیع اوقات متناهی است؛ خواه این اوقات، سال، ماه، روز و ساعت باشد و به همین جهت نیز در قرآن به معانی مختلف می باشد. همچنین بین حین و دهر نیز تفاوت است بدین ترتیب که اقتضای دهر، اوقات مختلفی است و به همین دلیل نیز خداوند به نقل از دهریون می فرماید: وَمَا

{صفحه۲۷۲}

یُهلِکُنَا إِلَّا الدَّهرُ (جاثیه، ۲۴)، یعنی دهر به دلیل اختلاف وضعیت هایش ما را از بین می برد. همچنین دهر همان ساعات اندکی همچون حین می باشد.

دهر– عَصر

عصر به هر دو چیزی اطلاق می گردد که از پی یکدیگر می آیند؛ مثل: زمستان و تابستان، شب و روز، سحر و سپیده دم. طبق نظر دیگری (مبرّد)، عصر در سوره عصر، به معنای وقت می باشد. البته معنای زمان (مثل: اَهلُ هذا الزَّمان= مردم این زمان) و سال های زیاد نیز برای آن ذکر شده است. در این خصوص عبارت: عاصَرتُ فُلاناً، یعنی در عصر (زمان حیات) فلانی بوده ام.

وَقت– ساعَۀ

ساعت همان وقت منقطع از غیر آن است و وقت، اسم جنس برای زمان است. از همین روست که عبارت: اِنَّ السّاعَۀَ عِندی، صحیح و عبارت: الوَقتُ عِندی، ناصحیح است.

بُکرَۀ– غَداۀ

غداۀ و بکرۀ هر دو به معنای سپیده دم می باشد اما غداۀ اسمی برای وقت است؛ مثل: صَلاۀُ الغَداۀ یا صَلاۀُ الظُّهر که البته نمی توان از: صَلاۀُ البُکرَۀ، استفاده نمود. بُکرَۀ نیز بر وزن فُعلَۀ به معنای پیش از موعد بودن است؛ همانند: جاءَ فی بُکرَۀٍ (زودتر از همه رسیدن). به طور مشابه اگر بخواهیم از غداۀ

{صفحه۲۷۳}

استفاده کنیم، خواهیم داشت: جاءَ فی غُدوَۀٍ. چنان که ملاحظه می گردد بر همان وزن فُعلَۀ به کار رفته است. البته بکره به دلیل کثرت استعمال به معنای وقت نیز به کار می رود.

مَساء– اَصیل– عَشیۀ– عَشی– عِشاء

منظور از مساء، فاصله زمانی دور از عصر می باشد. همچنین هنگامی که سایه جابه جا شود و یا به طور کامل برگردد، به عبارتی زمانی که سایه یک چیز از خود آن بزرگ تر شود، به آن عَشیهٔ و بعد از آن را اصیل گویند. عَشی هنگام غروب و عِشاء را نیز بعد از غروب آفتاب گویند.

زَمان– حِقبَهٔ

حقبه اسمی برای سال می باشد با این تفاوت که سال جمع ماه هاست ولی منظور از حقبه زمانی برای انجام اعمال و امور است. علت این معنا نیز واژه حقیبَهٔ (هم ریشه حقبهٔ) به معنای چمدان می باشد که محلی برای قرار دادن وسایل مسافر است. از دیگر واژگان مترادف می توان به بُرهه اشاره نمود که به معنای بعضی و یا قطعه ای از دهر است که برخی نیز معتقدند این واژه فارسی معرّب است.

مُدَّهٔ– أَجَل

منظور از أجل، وقتی مشخص است که برای مقتضی شدن چیزی تعیین شده

{صفحه۲۷۴}

باشد؛ به طور نمونه: أجل انسان یعنی وقتی که عمرش پایان می پذیرد. أجل دین به معنای پایان یافت مدت دین است. أجل مرگ، منظور پایان یافتن حیات است. أجل آخرت، مراد پایان یافتن وقت پیش از آن بوده است. اما تفاوت این واژه با مدت بدین صورت است که: مدت بین دو چیز ممکن است از سوی کسی تعیین شده باشد و یا بدون تعیین باشد اما أجل صرفاً با تعیین وقت صورت می پذیرد. از این رو هر أجلی، مدت است ولی هر مدتی، أجل به شمار نمی رود.

نَهار– یَوم

نهار اسمی است برای روشنایی گسترده و آشکار که از طریق بزرگی نورش دیده شده و بدین صورت حد روز تعیین می گردد. از این رو در حقیقت نهار، اسمی برای وقت تلقی نمی شود اما یوم اسمی برای تعدادی از اوقات است که درخشنده و نورانی است. طبق نظر نحویون، منظور از یوم: الف) اشاره به مقداری از وقت است؛ مثل: سِرتُ یوماً، راه را در روشنایی روز پیمودم. ب) منظور تاریخ می باشد؛ همانند: یومُ الجُمُعَهٔ، روز جمعه. البته مقصود از عبارت: سِرتُ نَهاراً، یعنی مدتی را در روشنایی فراگیر گذراندم. از همین روست که نهار به یوم نیز اضافه می گردد؛ مثل: سِرتُ نَهارَ یَومِ الجُمُعَهٔ. بنابراین به سپیده مان و سحر هنگام که هنوز آسمان روشن نشده است، نهار اطلاق نمی گردد.

{صفحه۲۷۵}

دَهر– أبَد

منظور از ابد، اوقات متوالی، مختلف و نامتناهی است که برخلاف قَطُّ (= هرگز در ماضی) در آینده است. دَهر نیز که پیشتر اشاره گردید.

وَقت– اِذ

هر دو واژه اسمی برای یک چیز واحد هستند، با این تفاوت که وقت مطلق است و اذ مقید می باشد.

ناس – خَلق

منظور از ناس همان انس به طور خاص می باشد که به صورت جماعت است نه یک نفر. درخصوص اصل واژه چند دیدگاه وجود دارد: الف) واژه ناس از أناس گرفته شده و هنگامی که همزه ساکن باشد، حذف می گردد؛ مثل: لِکِن أنا که همزه آن حذف و لِکِنّا خوانده می شود. ب) اصل ناس از أناس و این واژه نیز از ریشه أنس که مخالف وحشت می باشد، گرفته شده است. پ) ناس از نَوس به معنای نوسان داشتن و حرکت کردن است. ت) اصل ناس از أناس (مردمان) می باشد که در حالت تصغیر، أنیس (همدم) گفته می شود، خَلق مصدری است که مخلوقات بدان نامیده می شوند؛ همانند: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ (لقمان، ۱۰). همچنین همه چیز از جمادات، نباتات و حیوانات؛ مثل: هَـٰذَا خَلقُ اللهِ (لقمان، ۱۱). البته این واژه می تواند صرفاً اختصاص به ناس نیز داشته باشد؛ به طور مثال: عبارت: لَیسَ فی الخَلقِ مِثلُهُ، متناظر عبارت: لَیسَ فی النّاسِ مِثلُهُ

{صفحه۲۷۶}

می باشد. مضافاً این که خلق به جماعتی زیاد نیز اطلاق می گردد؛ همانند: جاءَنی خَلقٌ مِنَ النّاس، یعنی جماعت زیادی به سوی من آمدند.

اِنسی – اِنسان

از آن جایی که انسی از أنس (مخالف وحشت) گرفته شده است بنابراین انسی مخالف وحشی می باشد. همچنین انسان از نِسیان (فراموشی) مشتق شده که مُصَغَّر آن أنیسان می باشد؛ نسیان بعد از داشتن علم واقع می شود یعنی انسان بعد از علم آن را فراموش نموده است. انسان نیز مخالف بَهیمه (چهارپا) می باشد. به چهارپا از این جهت بهیمه گفته می شود که نسبت به اطراف خود ابهام دارد یعنی نه علم دارد و نه می فهمد. بر این اساس، انسانیت خلاف بهیمه است و از این رو صحیح است که انسان هم نسبت به چیزی علم پیدا کند و هم نسبت به آن نسیان اما بهیمه را نمی توان متصف به علم نمود.

ناس – وَری

ناس به مردگان و زندگان اطلاق می گردد ولی وَری صرفاً به زندگان اطلاق می شود. به همین جهت عبارت: النّاس الماضون (مردمان گذشته)، صحیح است ولی عبارت: الوَری الماضون، غیرصحیح است. اصل وَری نیز به معنای شعله ور شدن است.

{صفحه۲۷۷}

عالَم – ناس

دیدگاه های موجود در خصوص این دو واژه عبارتند از: الف) اهل هر زمانی را عالَم نامند و منظور از ناس، عالم سُفلی یعنی زمین و آن چه بر رویش می باشد و مقصود از عالم عِلوی نیز آسمان و آن چه در اوست. به جهت تشبیه نیز به انسان، عالَم صغیر می گویند و یا مراد از تدبیر عالَم، تدبیر دنیا می باشد. ب) عالم، اسمی است برای اشیای مختلف که بر ملائکه، جنّ و انس اطلاق می گردد. البته این واژه مثل ناس نمی باشد زیرا هر واحدی از ناس، انسان می باشد ولی هر واحدی از عالم، ملائکه نمی باشد.

عالَم – دُنیا

دنیا صفت است ولی عالم، اسم است؛ به طور مثال: عالم سفلی (عالم پست) و عالم علوی (عالم بالاترین)، صحیح است. به عبارتی دیگر، عالم اسم است و می تواند متصف به صفت گردد. مؤلف در این بخش به واژه دار نیز اشاره می کند: وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَیرٌ (انعام، ٣٢). طبق نظر ایشان، از لحاظ معنا آیه مذکور، در حقیقت بدین صورت بوده است: دارُ السّاعَةِ الآخِرَةِ خَیرٌ. البته به جای ساعة می تواند موارد مشابه دیگر نیز جایگزین گردد.

اَنام– ناس

طبق دیدگاهی، اصلی ترین تفاوت دو واژه در این است که اقتضای انام، تعظیم نمودن شأن مسمّی از مردم است. همچنین منظور از ناس می تواند جماعت

{صفحه٢٧٨}

و یا حتی یک شخص باشد؛ مانند: إِنَّ النَّاسَ قَد جَمَعُوا لَکُم (آل عمران، ١٧٣) ولی منظور از انام، جمع مردم است.

ناس– بَرِیَّة

دیدگاه های مختلف در خصوص واژه بریه عبارتند از: الف) بریه از بَرَأ به معنای متمایز ساختن صورت می باشد. همانند ذریه که از ذَرَأ اخذ شده و همزه آن به دلیل کثرت استعمال حذف شده است. براساس ریشه برأ، اقتضای بریه تشخیص و تمییز صورت ها می باشد ولی در ناس چنین اقتضایی وجود ندارد. ب) اصل بریه از بری به معنای قطع کردن است. از این رو بریه به معنای مخلوقاتی است که خداوند آن ها را از حیوانات منقطع نموده و صفاتی ویژه را به ایشان تخصیص داده است. پ) بریه از بَرىّ به معنای خاک است.

ناس– بَشَر

نظرها در خصوص واژه بشر عبارتست از: الف) بشر مشتق از بشارت به معنی ترکیبی زیبا و نیکوست. مردم را نیز بشر گویند زیرا از لحاظ ترکیب نسبت به حیوانات، بهترین و نیکوترین می باشند. ب) بشر از بَشرَة می باشد که به معنای پوست است. در حقیقت مفهوم اصلی در این ریشه، ظاهر بودن است و پوست نیز به دلیل ظاهر بودنش، آن را بشره می گویند. به همین جهت مردم را نیز بشر نامند، زیرا شأن ایشان ظاهر و آشکار است. اما در خصوص تفاوت های این دو واژه می توان اشاره نمود به این که واژه ناس جمع است ولی بشر هم

{صفحه٢٧٩}

می تواند مفرد، مثنی و یا جمع باشد؛ همانند: الف) حالت مفرد: أَنَا بَشَرٌ مِّثلُکُم (کهف، ١١٠). ب) حالت مثنی: لِبَشَرَینِ مِثلِنَا (مؤمنون، ۴٧). پ) حالت جمع: مُحَمَّدٌ خَیرُ البَشَر، محمد (صلی الله علیه و آله) بهترین مردم است. البته باید توجه نمود که خود واژه بشر، لفظ جمع ندارد.

ناس– جِبلَة

جبله اسم است و به جماعتی از مردم اطلاق می گردد که عظمت آن ها را نشان دهد. البته اصل کلمه به معنای عظمت و غلظت (سختی) است. چنان که جَبَل (کوه) از این ریشه نیز به دلیل بزرگی و سختی اش به این واژه نام گذاری شده است. همچنین کسی

که دارای اخلاق خشن باشد را نیز غَیظُ الخُلق گویند. در آیه: وَلَقَد أَضَلَّ مِنکَم جِبِلًّا کَثِیراً (یس، ۶۲)، منظور از جِبِلًّا، جماعت های مختلفی است که یک جا گردهم آمده اند. واژه جَبَل به معنای ساختن و خلق کردن برای اولین بار به صورت قطعه ای واحد قبل از تمییز دادن شکلش می باشد [مثال حدیث پیامبر اعظم: ما جُبِلَ وَلیُّ اللهُ اِلّا عَلَی السَّخاءِ (مستدرک الوسائل، ج۷، ص۱۸)، خداوند ولیّ خود را مگر بر خمیره بخشندگی نسرشته است؛ مترجم].

جِنّ– شَیطان

منظور از شیطان، جن شرور می باشد و از این رو به انسان شرور نیز شیطان گفته می شود نه جنّی. زیرا جنّی معنای استتار را می رساند. همچنین جنّ، اسم

{صفحه ۲۸۰}

جنس است و شیطان، صفت. بر این اساس به صورت اطلاق این عبارت گفته می شود: لَعَنَ اللهُ الشَّیطان و این عبارت به کار نمی رود: لَعَنَ اللهُ الجِنّی.

رَجُل– مَرء

واژه رجل معنای قوت و نیرو داشتن بر انجام کارها را می رساند. به همین جهت عبارت: اِنَّه رَجُلٌ، در حقیقت مدح به شمار می رود. مرء نیز معنای ادب نفس را افاده می کند. از این رو مروّت (یا مروءة) از همین ریشه به معنای ادبی مخصوص است.

جَماعَۀ– فَوج– ثُلَّۀ– زُمرَۀ– حِزب

فوج به معنای جماعت زیاد می باشد؛ همانند: یَدخُلُونَ فِی دینِ اللهِ أفوَاجًا (نصر، ۲). هنگامی که مردم قبیله قبیله به اسلام گرویدند، این آیه نازل شده است. ثُلّۀ به معنای جماعتی است که خود را در امری جلوتر از دیگران قرار داده است. البته اصل واژه به معنای فروریختن بوده که در تغییرات زبان، هر بشری را ثُلّ گویند. زُمرَۀ به معنای جماعتی است که دارای سر و صدا و هیاهویی می باشند که قابل فهم نیست. اصل این واژه از زَمّار به معنی نیز نواز است. این واژه از لحاظ معنایی نزدیک به لغت زَجلَۀ می باشد که به معنای جماعتی است که دارای زمزمه و صدایی می باشند. طبق نظر دیگر (ابوعبیده)، زمره همان مجموعه انسان هایی است که افرادش از یکدیگر جدا می باشند اما حزب، جماعتی است که بر یک امر با یکدیگر تعاون و همکاری دارند و همین

{صفحه ۲۸۱}

امر باعث تقویت امر موردنظر در میانشان می گردد.

جَماعَۀ– بَوش

بوش به معنای جماعت کثیری از توده های مختلف مردم است؛ به چند مثال توجه کنید: الف) به فرزند واحد یک نفر بوش گفته نمی شود. ب) به تعدادی از اَستران، جماعت اطلاق می گردد (جَماعَۀ مِنَ الحَمیر) ولی بوش استعمال نمی گردد (بَوشٌ مِنَ الحَمیر) زیرا جنس همه آن ها یکی است. مؤلف در ادامه به برخی اسامی دیگر جماعت اشاره می نماید: الف) عُصبَۀ، بنا به نظری تعداد بین ده تا چهل است؛ همچنین عصبه را جمعیتی از اسبان نیز برشمرده اند. ب) رکب، جمعیتی از شترسواران به طور خاص را گویند. پ) العِری، پیاده نظامی (رِجال) که در جنگ مبارزه می نماید. منظور از رجال، جمع راجل به معنای پیاده نظام، نقیض طلیعه می باشد که در پیشاپیش لشگر حرکت می کنند. ت) مِقنَب، حدود سی نفر سواره نظام است که با آن ها مبارزه می گردد. ث) کَتیبَۀ،

پادگانی که در آن ابزار جنگی گردآوری و نگهداری می شود. از این ریشه عبارت: کَتَبتُ الشَّیء، به معنی جمع و نگهداری آن چیز می باشد.

جَماعَۀ– طائِفَۀ

درخصوص طائفه چند دیدگاه وجود دارد: الف) طائفه در اصل به معنای جماعتی است که از شئونات ایشان این است که در سرزمین ها گردش (طوفان) می نمایند. ب) اصل طائفه منظور جماعتی است که بر گرد محوری دور
{صفحه۲۸۲}
یکدیگر جمع شده اند. پ) طائفه در ادبیات [طبق نظر مؤلف]، اسمی برای واحد (یک نفر) است که به صورت مثنی نیز به کار می رود؛ به عنوان مثال براساس آیه: وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ المُؤمِنِینَ (حجرات، ۹)، اگر دو نفر نیز با هم درگیرد شدند، منافاتی ندارد که حکمشان مطابق همین آیه یعنی اصلاح بینشان باشد. دلیل پذیرش این نوع استدلال به جهت آیه: فَلَو لا نَفَرَ مِن کُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طائِفَةٌ ... لَعَلَّهُم یَحذَرُونَ (توبه، ۱۲۲) می باشد که در این آیه، طائفه معادل یک نفر در نظر گرفته شده است.

جَماعَۀ– فَریق

فریق، جماعت دومی از یک جماعت می باشد که تعداد نفرات دومی بیشتر است؛ مثل: جاءَنی فَریقٌ مِنَ القَوم (گروهی از یک قوم به سوی من آمدند) یا عبارت: فَریقُ الخَیل (دسته اسبان که از گله خود جدا شده اند)، اما جماعت چنان که اشاره شد، به کلیه این موارد اطلاق می گردد.

جَماعَۀ– فِئَۀ

فئۀ به معنای جماعتی متفرق از غیرخودش می باشد. چنان که اصل واژه از فَأوَ به معنی شکافتن و گسستن است. از این رو فئۀ را جماعتی گسسته شده خوانند. فئۀ در جنگ به معنای گروهی است که دشمنان خود را پس می زند؛ مثل: أو مُتَحَیِّزاً إِلَی فِئَةٍ (انفال، ۱۶). به همین دلیل نیز هر که مانع از دست یابی دیگران به او شود و بر آن ها پیروزی یابد را فئۀ گویند. همچنین طبق نظر
{صفحه۲۸۳}
دیگری (ابوعبیده)، فئۀ به معنی حمایت کنندگان است.

شیعَه– جَماعۀ

شیعه یک نفر به معنی جماعتی است که محبت شان نسبت به اوست. اصل این واژه از شیاع به معنی هیزم کوبیده شده ای است که به میزان فراوان در آتش قرار می دهند تا مشتعل گردد. به عبارتی این هیزم ها تابعی از هیزم های فراوانی است که برای روشن شدن در آتش قرار می دهند.

ناس– ثُبَۀ

ثُبَت به معنای جماعتی است که بر امری گردهم می آیند که به همین جهت نیز مورد ستایش قرار می گیرند؛ همانند: فَانفِرُوا ثُبَاتٍ (نساء، ۷۱)، منظور جمع شدن بر امری همچون اسلام و یاری دین است. اصل واژه ثَبَت به معنی مدح و ثنا نمودن کسی در زمان

حیاتش می باشد.

قَوم– قَرن

دیدگاه های موجود در خصوص این دو واژه عبارتند از: الف) اسمی است که بر مردم بر یک دوره زمانی هفتاد ساله اطلاق می گردد. ب) حد زمانی که مردم در آن قرار گرفته اند. پ) از قرن به قوت و نیرو نیز تعبیر شده است. ت) هم زمانی مردم در یک عصر. ث) اهل عصری را قرن گویند؛ طبق نظری (زجاج)، منظور از هم عصر بودن، هم دوره بودن با نبی یا شخصی است که دارای رتبه ای عالی در

{صفحه۲۸۴}

علم و ... باشد و اگر چنین نشد و در زمان جهل و یا فترت واقع شود، آن را قرن نمی گویند. ج) سنین نزدیک به هم را گویند؛ چنان که عبارت: هو قَرنَه، یعنی او هم سنش می باشد. البته معنای همراهی را نیز می رساند. چ) منظور از قوم، مردانی هستند که بعضی از آن ها با بعضی دیگر نسبت به انجام اموری دست

و ما أدری و سوف إخال أدری

چنان که در مصرع دوم نیز مشاهده می گردد، یک مرتبه از قوم (مردان) و به کار می شوند (قیام به کاری می کنند) که البته طبق نظر مؤلف، زنان را شامل نمی شود مگر به جهت تبعیت؛ مثل: کَذَّبَت قَومُ نُوحٍ المُرسَلِینَ (شعراء، ۱۰۵). مراد در این آیه مردان و به تبع آن ها زنان نیز می باشد. شاهد این کلام را نیز شعری از زهیر می داند:

أ قوم آل حصن أم نساء

یک مرتبه از نساء (زنان) سؤال نموده است.

جَماعَۀ– مَلَأ

درخصوص ملأـ چند دیدگاه وجود دارد: الف) منظور از ملأ، اشرافی هستند که چشم ها از زیبایی و قلب ها از هیبت ایشان برمی گردد. ب) ملأ همان جماعتی است که دست به کار می شوند که به آن توانا نیز هستند. پ) نظر ضعیف تر نیز بیان می دارد که ملأ، جماعتی از مردان بدون زنان است.

{صفحه۲۸۵}

نَفَر– رَهط

نفر به معنای جماعتی در حدود ده تن از مردان است به خصوص آن که به منظور جنگ دور یکدیگر جمع شوند؛ مثال: إذَا قِیلَ لَکُمُ انفِرُوا فِی سَبِیلِ اللهِ (توبه، ۳۸). البته به دلیل کثرت استعمال، در حالت غیرجمع نیز نفر گفته می شود. رهط (جمع آن رهاط)، جماعیت است در حدود ده تن که به یک پدر واحد برمی گردند. همچنین به چیزی که به یک اصل برمی گردد نیز رهط اطلاق می شود؛ همانند شرک که اصل آن واحد است ولی شاخه های مختلفی دارد. هر دو واژه نفر و رهط، اسم جمع می باشند؛ چنان که عبارت: ثَلاثَۀُ رَهطٍ و ثَلاثَۀُ نَفَر، صحیح است؛ همانند: وَکَانَ فِی المَدِینَۀِ تِسعَۀُ رَهطٍ (نمل، ۴۸).

جَماعَۀ– شِرذَمَۀ

منظور از شرذمه، باقیمانده ای از باقیمانده هاست؛ چنان که: لَشِرذِمَۀٌ قَلِیلُونَ (شعراء، ۵۴)، منظور آن که فرعون عده کثیری از مردم را

گمراه نموده و تنها عده ای اندک از ایشان گمراه نشدند.

اَهل– آل

اهل از دو جهت اطلاق می گردد: الف) نَسَب؛ به عنوان نمونه: اَهلُ رَجُلٍ، منظور نزدیکان مرد می باشد. ب) اختصاص؛ یعنی اختصاص داشتن به یک ویژگی، همانند: اهل بصره یا اهل علم. آل مختص مرد به دو جهت قرابت و یاور بودن است. چنان که آلُ رَجُلٍ، مقصود اهل و اصحابش می باشد. در این
{صفحه۲۸۶}
صورت آل بصره یا آل علم صحیح نمی باشد ولی آل فرعون و یا آل لوط به معنای پیروانشان، صحیح است. طبق نظری (مبرد)، اصل آل همان اهل می باشد و وقتی عرب بخواهد آل را تصغیر (کوچک نمودن) کند از اهل استفاده می نماید.

وَلَد– اِبن

ویژگی های ابن: الف) ابن، اختصاص و مداومت در صحبت و همراهی را می رساند؛ همانند: فرزند که مختص به والدین می باشد. ب) منسوب بودن؛ بَنو (جمع ابن) آدم، منظور منسوب بودن به حضرت آدم است و یا بنی اسرائیل نیز به همین ترتیب می باشد. پ) ابن در هر چیز به معنای کوچک است؛ به طور نمونه: مرد مسن به جوان می گوید: یا بُنَیَّ. همچنین حاکم به زیردستانش، ابناء می گوید. چنان که انبیاء بنی اسرائیل نیز امّت خود را ابناء ایشان می خواندند. به همین جهت نیز برای کنیه حتی اگر وی فرزندی نداشته باشد به جهت تعظیم، از آب استفاده می گردد؛ همانند: اَبا عَبدِالله. ت) حکما و علما نیز شاگردان خود را ابن خطاب می نمودند؛ مثل آن که به طالبان علم، اَبناءُ العِلم گفته می شود. از این رو در خصوص کنیه، استفاده از این همانند استفاده از آب متداول است؛ همانند: اِبن طاووس. ث) براساس دیدگاهی، اصل واژه این به معنی الفت دادن و متصل کردن است؛ همان طور که بین پدر و فرزند نیز چنین الفت و اتصالی برقرار است. واژه های بَنا و مَبنی نیز از همین ریشه بوده و معنای وجود نوعی رابطه را بیان می دارد. اقتضای ولد، ولادت است ولی آب چنین
{صفحه۲۸۷}
اقتضایی ندارد. به عبارتی دیگر، مادامی که انسان بچه دار نشده است به وی والد گفته نمی شود ولی در کنیه ممکن است کسی فرزندی نداشته ولی استعمال عبارت: اَبو فُلان، صحیح است. از جمله تفاوت های دیگر این دو واژه نیز می توان به این مورد اشاره نمود که: اِبن برای مذکر و ولد برای مذکر و مؤنث به کار می رود.

آل– عِترَۀ

دیدگاه های موجود در خصوص این واژگان عبارتند از: الف) عترت طبق نظری (مبرد) به معنای خاستگاه، آغاز و مبدأ یک چیز است. ب) منظور از عترت، اصل و ریشه درختی است که بعد از قطع کردن نیز باقی می ماند. پ) عترت رجل به معنای اهل و عموزاده های نزدیکش می باشد. مؤلف علت این طور معنا را نیز سخن ابوبکر می داند که گفته است: عترت پیامبر اعظم همان قریش می باشد [البته طبق نظر شیعه، عترت پیامبر اعظم مطابق حدیث ثقلین، همان اهل بیت ایشان می باشد (بحارالانوار، ج۲۳، ص۱۰۸)؛ مترجم]. همان طور که ملاحظه می گردد، آل که همان اهل و وابستگان است متفاوت از عترت می باشد.

اَبناء– ذُرّیَۀ

ابناء اختصاص به اولاد مرد و اولاد دخترانش دارد زیرا اولاد دختران نیز منسوب به پدرانشان می باشند؛ چنان که شاعر می گوید:
{صفحه۲۷۸}
بَنونا بَنو اَبنائنا و بَناتَنا*** بَنوهُنَّ اَبناءَ الرِّجالِ الأَباعِد
مطابق مصرع اول، بنون (جمع ابن) مشتمل بر فرزند پسر پسران و دختران است. البته امام حسن و حسین (علیهما السلام) را به جهت تکریم، وَلَدُ رَسولِ الله گفته اند که به دلیل کثرت استعمال به اسمی برای ایشان تبدیل شده است. منظور از ذریهٔ، اجتماع و سلسله ای از فرزندان اعم از مردان و زنان است؛ چنان که آیات ۸۴ و ۸۵ انعام، ذریه ابراهیم را برشمرده و حتی عیسی نیز مورد اشاره قرار گرفته است.

عَقَب– وَلَد

عقب مردی به معنای ولد پسر یا دختر و ولد پسرش از پسران و دختران است. تنها تفاوت این دو واژه آن است که واژه ولد در هر حالتی اطلاق می گردد ولی عقب بعد از وفات استفاده می شود.

وَلَد– سِبط

بیشترین میزان استعمال سبط، در خصوص ولد دختر می باشد؛ چنان که به امام حسن و حسین (علیهما السلام) نیز سبط پیامبر گویند. اصل واژه از سبوط به معنای طول و امتداد است. سُباط نیز به معنای طاق مسلسل و طولانی است. به درخت نیز به جهت همین امتداد و طولش، سبط گفته می شود. همان طور که ملاحظه می گردد، نوه نیز در حقیقت نوعی امتداد نسل انسان می باشد.
{صفحه۲۸۹}

بَعل– زَوج

هنگامی به مردی که ازدواج نموده بعل گفته می شود که دخول صورت گرفته باشد. منظور از بعال نیز نکاح و ملاعبه است. البته اصل واژه به معنای آن است که شخص به طور مستقل دست به کاری شود. چنان که نخلی که نیاز به آبیاری نداشته باشد (دِیم) را بَعل گویند زیرا نیازش را خود برطرف می نماید.

صاحِب– قَرین

واژه صحبت همراه با انتفاع بردن هر یک از طرفین به عنوان صاحب از دیگری است. اصل این واژه در عربی به معنای حفظ است؛ همانند: صَحِبَکَ الله، یعنی خداوند حفظت کند. همچنین آیه: وَلَا هُم مِّنَّا یُصحَبُونَ (انبیاء، ۴۳)، منظور از یُصحَبون در این آیه، یُحفَظون می باشد. مُقارنَهٔ معنای دست به کار شدن یکی از دو قرین با دیگری و همرایی با روش وی می باشد هرچند بر خلاف صاحب، از این عمل منتفع نگردد؛ به طور مثال: دو گوسفندی را که با یک طناب به هم بسته باشند را قَرینان گویند.

مَولی– وَلیّ

نظرها در خصوص واژه ولیّ عبارتند از: الف) ولیّ به عنوان صفت در دو موقعیت به کار می رود: یکی مُعان (یاری شده) و دیگری مُعین (یاری کننده)؛ به طور مثال: اللهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا (بقره، ۲۵۷)، یعنی خداوند یاری کننده مؤمنین

{صفحه ۲۹۰}

است. همچنین المُؤمِنُ وَلیُّ الله، یعنی مؤمن یاری شده از سوی خداوند (با نصرت) است. ب) المُؤمِنُ وَلیُّ الله، به معنی آن است که وی نصرت دهنده اولیاء خداوند و دینش می باشد. پ) الله وَلیُّ المُؤمِنین، به معنی آن است که خداوند متولی شأن و حافظ مؤمنین است. همان طور که ولیّ طفل نیز همین نقش را ایفا می کند. ت) ولیّ به معنای کسی است که قیام به امر حقی می کند و یا مطالبه ای می نماید که نسبت به دیگران سزاوارتر است؛ مثل: ولیّ زن که به انجام امور وی مبادرت می نماید و یا ولیّ مقتول که نسبت به دیگران در مورد مطالبه خون ریخته شده سزاوارتر است. ث) اصل ولیّ به معنای قرار دادن شخص دومی بعد از اولی بدون فاصله و بی هیچ واسطه است. فعل یَلی (وَلِی، یَلی) از همین ریشه به معنای متصل و در ادامه چیزی بودن است. ج) به معنای فردی که خیر را برای ولیّ خویش دوست می دارد؛ چنان که عدوّ نیز کسی است که ضرر را برای دشمنش می پسندد.

معناهایی که برای مَولی آورده شده است، عبارتند از: آقا، هم پیمان، سزاوارتر بودن نسبت به چیزی، پسرعمو، صاحب و یاری کننده. البته مؤلف دو معنای مملوك و صاحب سَوأة (شرم) را نیز اشاره نموده است [که این دو معنای آخر به نظر تناسبی با معانی دیگر و اصل واژه ندارد؛ مترجم].

خُلَّة– صَداقة

صداقت حالتی است که در آن ها ضمیرها (درون ها) بر مودت همراه می گردد. به عبارتی دیگر، هنگامی که دو نفر درونشان نسبت به یکدیگر مودت

{صفحه ۲۹۱}

دارد و ظاهر و باطنشان یکسان گردد به آن دو صَدیق گفته می شود. خُلَّة، معنای مختص نمودن به تکریم و گرامی داشتن را می رساند. از این رو ابراهیم، خلیل خداست زیرا خداوند او را به وسیله رسالت گرامی داشته است. به همین جهت عبارت: خداوند، خلیل ابراهیم است، ناصحیح است. چون ابراهیم نمی تواند خداوند را به تکریم مخصوص نماید. طبق نظری (علی ابن عیسی)، تنها صفت خلیل را می توان به انبیاء الهی نسبت داد که آن ها به وحی از سوی حضرتش مختص شده اند؛ از این رو انبیاء همه گی اَخِلّا (جمع خلیل) خداوند هستند.

صَفوَة– صَفو

صفو مصدری است که به جهت اختصار به آن چه صاف و خالص چیزها می باشد، اطلاق می گردد. صَفوَة، معنای ناب هر چیز می باشد. به همین جهت پیامبر خاتم را صَفوَةُ الله گویند نه صَفُوالله. چنان که ملاحظه می گردد، این دو واژه با وجود آن که از یک ریشه می باشند (مثل واژه های خِبرَة و خَبَر) ولی با یکدیگر متفاوتند.

اِصطِفاء– اِختیار

اختیار نمودن چیزی به معنای گرفتن برجسته ترین آن چیز و یا برگزیدن آن نزد خود می باشد. اصطفاء به معنای گرفتن آن چه که خالص شده یک چیز است، می باشد. البته به دلیل کثرت استعمال ممکن است این واژه در جایی

{صفحه ۲۹۲}

به کار رود که صَفو (خالص نمودن) صورت نگرفته باشد.

اِفشاء– اِظهار

کثرت و زیادی در اظهار نمودن را افشاء گویند؛ به طور مثال: أفشَی القَوم، یعنی مال قوم زیاد شد یا عبارت: فَشَی الخَیرُ فی القَوم، یعنی امر خیر در قوم به وفور ظاهر گشت و یا: فَشا فیها الحَربُ، یعنی جنگ در قوم آشکار و فراوان گردید. اظهار در مورد هر چیزی به کار می رود ولی افشاء صرفاً در مواردی استعمال می گردد که کثرت و فراوانی در آن موضوع نیز صحیح باشد؛ به طور نمونه عبارت: هو ظاهِرُ المروءة، یعنی در ظاهر با مروت است، صحیح می باشد ولی عبارت: کَثیرُ المروءة، صحیح نمی باشد زیرا صفت کثرت در خصوص مروت قابل استفاده نمی باشد.

جَهر – اِظهار

ویژگی های این دو واژه عبارتست از: الف) جهر همان اظهار عمومی و مبالغه در آن است. به طوری که هنگامی امری برای یک یا دو نفر کشف گردد، از اظهار استفاده می شود و وقتی این امر برای جماعت زیادی آشکار گردد و شک از همگان برگرفته شود، از جهر استفاده می شود؛ همانند: أَرِنَا اللهِ جَهرَةً (نساء، ۱۵۳). ب) طبق نظری، اصل واژه جَهر به معنای بالاـ بردن صداست؛ مثل اصطلاح: صَوتٌ جَهیرٌ، که به معنای صدای بلند است و یا آیه: وَلَا تَجهَر بِصَلَاتِکَ (اسراء، ۱۱۰). چنان که در آیه نیز ملاحظه می گردد، فعل جهر با حرف

{صفحه۲۹۳}

باء متعدی می گردد. پ) براساس دیدگاه دیگر، مراد از جهر اظهار نمودن معنا برای خود شخص است. بنابراین هنگامی که چیزی از محل نگهداری اش مانند ظرف و یا خانه ای خارج گشت به آن جهر گفته نمی شود هرچند که در این حالت اظهار شده است. از این رو جهر نقیض هَمس است زیرا معنا با ظاهر شدن صدا برای شخص آشکار می گردد.

جَهر – کَشف

در مضمون واژه کشف معنای زوال و از بین رفتن نهفته است؛ به عنوان نمونه عبارت: اللهُ کاشِفُ الضُّرّ، معنای از بین بردن ضُرّ (سختی) را می رساند. برخی شاید گمان کنند که نقیض کشف، ستر است ولی همان طور که اشاره شد، کشف متضمن زوال است ولی ستر متضمن معنای ثبات (نقیض زوال نمی باشد). همچنین تفاوت جهر نیز در این است که جهر متضمن معنای زوال و ناپایداری نیست.

اِعلان– جَهر

اعلان برخلاف کتمان معنی اظهار نمودن معنی برای خود شخص است بدون این که احتیاج به بلند شدن صدا داشته باشد و فرقش با جهر نیز در همین صدای بلند است؛ چنان که واژگان: جَهیر و جَهوری، به معنای کسی است که صدای بلند دارد.

بَدو– ظُهور

{صفحه۲۹۴}

ظهور ممکن است همراه با قصد و یا بدون قصدی واقع شود؛ به عنوان مثال: فلانی پنهان شد و سپس ظاهر گشت. در این مثال ظاهر شدن همراه با قصد است اما جمله: امر فلانی ظاهر شد، حاکی از عدم قصد وی در این قضیه می باشد. البته مؤلف به مثالی اشاره

می کند که ظهور معنای دیگری دارد؛ ظَهَرَ الفَسَادُ فِی البَرِّ وَالبَحرِ (روم، ۴۱)، وی معتقد است ظهور در این آیه به معنای حدوث بوده و ارتباطی با قصد و یا عدم قصد ندارد. مثل این که اگر در صورت کسی سرخی ظاهر شود (به دلیل خجالت، این صرفاً به منزله حدوث است زیرا سرخی پنهان نبوده است که حال آشکار شده باشد ولی در ظهور حتماً موضوعی پنهان بوده است. بدو بر خلاف ظهور بدون قصد انجام می شود؛ مثل: بَدا الصُّبح، صبح آشکار گشت.

کِتمان– اِخفاء

منظور از کتمان، سکوت نمودن از یک معنا و مقصود است؛ همانند: إِنَّ الَّذِينَ يَكتُمُونَ مَا أنزَلنَا مِنَ البَيِّنَاتِ (بقره، ۱۵۹)، یعنی از ذکر نمودن آن چه خداوند نازل نمود است، سکوت می نمایند. اخفاء اعم از کتمان بوده و معنای وسیع تری دارد؛ به طور مثال: در مورد پنهان نمودن پول در لباس از اخفاء استفاده می شود ولی استعمال کتمان، ناصحیح است. همچنین کتمانِ معنا و یا اخفاء آن هر دو صحیح می باشد.

{صفحه۲۹۵}

سَتَرَ– كَنَنَ

فعل کنن معنای صیانت و نگهداری از چیزی را بیان می دارد. کنین به معنای وضعیت نگهداری از یک چیز است که ممکن است مستور نباشد. دُرّ مکنون نیز به معنای مرواریدی است که حقّ است از آن مراقبت و نگهداری شود. عبارت: اِكتَنَنتُ الشَّیءَ فی نَفسی، یعنی نگهداشتن چیزی در نفسم به منظور عدم اداء نمودن آن؛ همچنین آیه:مَا تُكِنُّ صُدُورُهُم (نمل، ۷۴).

غِشاء– غِطاء

غشاء (پوشاندن) به قدری نازک و ظریف می باشد که آن چه زیرش است را آشکار می نماید و بیننده را دچار توهم می نماید که اصلاً چیزی روی آن جسم قرار ندارد. از همین رو اصطلاح أغشَيةُ البَدَن، به معنای رشته های عصبی نازکی است که بسیاری از اعضای بدن همچون کبد و طحال را پوشانده است. اقتضای غطاء برخلاف غشاء، ستر و پنهان نمودن آن چه در زیرش می باشد، است. از جمله تفاوت های دیگر این دو واژه آن است که: غشاء با یک چیز آشکار صورت نمی گیرد ولی غطاء با چیزی متراکم و به هم چسبیده همراه است. همچنین غشاء از جنس خود چیزی است که آن را پوشانده ولی غطاء چنین قیدی ندارد. از این رو غطاء نمودن با لباس صحیح است اما غشاء نمودن با لباس، استعمال نمی گردد.

{صفحه۲۹۶}

غِطاء– سَتَر

ستر موجب پنهان شدن انسان است هرچند که متصل و چسبیده به وی نباشد؛ مثل: دیوار و یا کوه اما غطاء همچون غشاء حتماً چسبیده به فرد است؛ همانند: غطاء با لباس و در مقابل غطاء با دیوار نیز ناصحیح است.

سَتر– حِجاب

حجاب به منزله جلوگیرنده و ممنوع کننده می باشد ولی ستر به معنای پوشیده شدن است. به عبارتی دیگر، حجاب مانع از ورود به آن چه پنهان شده است می گردد ولی ستر چنین نقشی را ایفا نمی کند. تفاوت دیگر آن که حجاب همراه با قصد منع و پوشاندن است ولی ستر چنین اقتضایی ندارد؛ به طور نمونه: اِحتَجَبتُ بِالبَيت، یعنی قصد جلوگیری از مشاهده شدن توسط دیگران را به واسطه

خانه نمودم.

طَلَب– سُؤال

سؤال فقط به صورت کلامی است ولی طلب فراتر بوده و می تواند به صورت سعی و یا موارد دیگر باشد.

طَلَب– مُحاوَلَة

اصل محاوله به معنای طلب نمودن با حیله بوده است که بعدها هر نوع طلبی را محاوله نامیدند.
{صفحه۲۹۷}
طَلَب– اِلتِماس
التماس طلب نمودن همراه با لمس است که پس از آن هر طلبی را به صورت مَجاز، التماس گفته اند.

طَلَب– بَحث

اصل بحث به معنی جستجو نمودن خاک به منظور استخراج چیزی است و اصطلاحاً به معنای طلب نمودن چیزی است که با آن مخلوط شده باشد. چنان که اشاره شد، طلب اعم از این موارد بوده است.

طَلَب– اِقتِضاء

اقتضاء به دو صورت است: الف) اقتضاء دین که به معنی طلب نمودن اداء آن است. ب) مطالبه نمودن معنی برای غیر خودش؛ به طوری که چاره ای جز این بیان نباشد. این قسم ممکن است خود در چندین حالت واقع شود: در خصوص اقتضاء برای وجود معنا می توان اشاره نمود به اقتضای شکر از حکیم به وجود نعمت؛ اقتضای وجود نعمت به دلیل شکر صحیح؛ اقتضای قادر به وجود مقدور و اقتضای وجود مقدور به وجود قادر؛ اقتضای چیزی به جعل جاعل آن و ضَرب که اقتضایش ذکر نمودن ضارب پس از آن است.

طَلَب– رَوم

رَوم بر مبنای دیدگاهی (علی بن عیسی)، طلب نمودن چیزی از ابتدا و
{صفحه۲۹۸}
بدون سابقه می باشد ولی طلب در خصوص هر دو حالت به کار می رود؛ از این رو عبارت: رَمتُ الطَّعام، صحیح نمی باشد زیرا طلب نمودن غذا امری تکراری و باسابقه است. از جمله تفاوت های دیگر این واژه می توان اشاره نمود که: رَوم در خصوص خود جانداران به کار نمی رود ولی در مورد افعال ایشان استعمال می گردد؛ همانند: رَمتُ زیداً، ناصحیح است (زید را طلب نمودم) و عبارت: رَمتُ أن یفعَلَ زیدٌ کَذا (خواستم زید فلان کار را انجام دهد)، صحیح است. از این رو رَوم به فعلش برمی گردد که همان مَرام (مورد طلب) می باشد.

أوحی– وَحی

از دیدگاه علم صرف (مطابق نظر علی بن عیسی)، واژه وحی آن را در موقعیت صفت قرار می دهد لیکن أوحی در خود معنی صفت دارد زیرا بر وزن أفعَلَ است که در حقیقت این باب جهت متعدی سازی استعمال می گردد [با وجود توضیحات مؤلف، به نظر فرق دو واژه روشن نیست؛ مترجم].

کَتب – نَسخ

اصل معنای نسخ، ازاله نمودن و از بین بردن است؛ مثل: نَسَخَت الشَّمسُ الظِّلَّ، یعنی خورشید سایه را از بین برد. اصطلاحاً نیز به معنی نقل نمودن معانی کتاب است. به عبارتی هنگامی که معانی کتاب انتقال می یابد، گویا آن معنای اول اسقاط و ابطال شده است اما کَتب می تواند به صورت نقل و یا غیر آن
{صفحه۲۹۹}
باشد؛ از این رو هر نسخی، کَتب بوده ولی هر کَتبی، نسخ نمی باشد.

زِبَر – کَتب

دیدگاه ها درخصوص زبر عبارتند از: الف) اصل زبر به معنای کتابت در سنگ به صورت حکاکی بوده است که به دلیل کثرت استعمال، هر کتابی را زبر نامیدند. ب) بر مبنای نظری (ابوبکر)، آن چه که بیشتر در مورد زبر گفته شده است، کتابت بر سنگ می باشد. البته باید توجه نمود که اهل یمن هر کتابتی را زبر می نامند. پ) اصل واژه به معنی درشتی و خشن بودن است؛ به طور مثال: پاره ای از آهن و یا یال شیر که بر شانه اش جمع شده است را زُبرَة گویند، همچنین عبارت: زَبَرتُ البِئرَ، به معنای سنگ چین نمودن چاه است که به دلیل سختی سنگ از زبر استفاده شده است. از همین روست که کتابت بر روی سنگ را زبر گویند زیرا این نوع کتابت بر خلاف کتابت بر روی کاغذ و برگه های نازک، کتابتی خشن و سخت است. ت) زبر به معنای پشتوانه محکم و بزرگ. ث) زَبر به معنای نکوهش کردن است و زبور نیز کتابی است که در آن اعمال خلاف حق نکوهش شده است. از همین روست که کتاب داود را به دلیل نکوهش های فراوانش، زبور نامیده اند. ج) طبق دیدگاهی (زجاج)، هر کتاب با حکمتی را زبور می گویند.

مَنشور – کِتاب

منشور در اصل صفت کتاب است؛ مثل: کِتَابًا یَلقَاهُ مَنشُورًا (اسراء، ۱۳) ولی
{صفحه۳۰۰}
به صورت اسم برای کتابی که مفید و سودمند باشد درآمده است. این در حالی است که خود واژه کتاب چنین معنایی را نمی رساند. همچنین عبارت: عِندَ فُلانٌ مَنشورٌ، یعنی نزد او کتابی است که او را تقویت می نماید.

کِتاب – دَفتَر

کتاب متضمن معنای نوشته شده (مکتوب) می باشد ولی دفتر چنین اقتضایی ندارد؛ به طور مثال: عِندی دَفتَرٌ بَیاض (نزد من دفتر سفیدی است)، صحیح است ولی عبارت: عِندی کِتابٌ بَیاض، ناصحیح است.

صَحیفَۀ – دَفتَر

مجموعه ای از ورق ها را دفتر گویند ولی به یک ورق، صحیفه گفته می شود. طبق نظری (ابوبکر)، صحیفه قطعه ای از پوست سفید و یا ورقی است که در آن نوشته شده باشد. جمع این واژه به دو صورت: صَحائِف و صُحُف می باشد که دومی در حالتی به کار می رود که بر اوراق نگارش شده باشد؛ همانند: وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَت (تکویر، ۱۰).

کِتاب– مُصحَف

کتاب ممکن است به صورت یک ورق و یا مجموعه ای از آن باشد ولی مصحف صرفاً به مجموعه ای از ورق ها گفته می شود که گردآوری شده باشد. البته بیشترین استعمال این واژه در خصوص مصحف قرآن است. همچنین

{صفحه۳۰۱}

کتاب، معنای مصدری کتابت را نیز می رساند؛ مثل: وَلَو نَزَّلنَا عَلَیکَ کِتَابًا فِی قِرطَاسٍ (انعام، ۷). در این آیه کتاب به معنای مکتوب و نوشته شده نمی باشد زیرا اگر این چنین بود، اشاره به قرطاس مناسب به نظر نمی آید.

کِتابف– سِفر

دیدگاه ها درخصوص واژه سفر عبارتند از: الف) سفر به معنای کتاب بزرگ و اسفار به معنی کتاب های بزرگ و عظیم است. ب) سفر به معنای کتابی است که دربرگیرنده علوم دینی به طور خاص باشد. اصل این واژه به معنای کشف و آشکارشدن است؛ به طور نمونه: سَفَرَتِ المَرأَةُ نِقابَها، یعنی زن نقابش را برداشت و صورتش آشکار گشت. اصطلاحاً نیز معنی کشف حقایق به ویژه درخصوص کتب مقدس را می رساند.

کِتاب– مَجَلَّة

در تعریف مجله آمده است: مجله از ریشه جَلَّ، کتابی می باشد که مشتمل بر مطالب جلیل و پرارزش از حکمت و موارد مشابه است ولی کتاب ممکن است حاوی مطالب بیهوده و بی ارزش نیز باشد.

غایَة– مَدی

اصل غایت به معنای پرچم است چنان که در جنگ ها نهایت هر گروهی را پرچم آن مشخص می نموده است. بدین ترتیب و با توجه به کثرت

{صفحه۳۰۲}

استعمال، بعدها نهایت هر چیز را غایت نامیدند؛ از این رو برای هر غایتی، نهایتی است. مدی به معنای گستره یک چیز تا غایت آن می باشد؛ به طور مثال عبارت: هُوَ مِنّی مَدی البَصَرِ، به معنای آن است که آن فرد در گستره دید من می باشد. البته دیده شده است که به غایت، مدی نیز گفته می شود؛ همان طور که ممکن است یک چیز به اسم آن چه بدان نزدیک است نیز خوانده شود.

أَمَد– غایَة

غایت به صورت استعاری می باشد ولی أمد حقیقتی است که ظرف زمان و یا مکان را مشخص می کند؛ همانند: فَطَالَ عَلَیهِمُ الأَمَدُ (حدید، ۱۶) (ظرف زمان) و آیه: تَوَدُّ لَو أَنَّ بَینَهَا وَبَینَهُ أَمَدًا بَعِیدًا (آل عمران، ۳۰) (ظرف مکان).

آخِر – نِهایَۀ

آخر هر چیز مخالف اول آن است؛ مثل: دارُ الآخِرَۀ که درخصوص آن دو نظر وجود دارد؛ الف) از این جهت دار آخرت گفته می شود که دنیا به معنای اول بودن، منتهی به آخرت می گردد. ب) منظور از دار آخرت، مراد دارُ السّاعَۀِ الآخِرَۀ است؛ همان طور که مقصود از مَسجِدُ الجامِع نیز مَسجِدُ الیومِ الجامِع است.
نهایت، مصدری است مثل حمایت و کِفایت به معنی خاتمه و منتهای هر چیز. واژه منتها، مخالف مبتدأ می باشد. بنابراین هنگامی چیزی به انتها می رسد که به نقطه ای رسیده باشد که دیگر چیزی بر آن افزوده نگردد.
{صفحه۳۰۳}

آخَر – آخِر

آخَر (جهت مذکر) و أخری (جهت مؤنث) به معنای سومی و یا بیشتر است اما آخِر از دومی بالاتر اطلاق نمی گردد؛ به طور مثال: ربیع الاول و ربیع الآخر، زیرا در فصل های سال صرفاً دو ربیع وجود دارد پس یکی اول و دیگری آخِر است.

حَدّ – عاقِبَۀ

حد به معنای تمییز دادن مَحدود (مفعول حد) از غیر آن می باشد. به همین جهت نیز متکلنین در مباحث خود اشاره به حد قدرت، علم و نظایر آن می نمایند. همچنین ممکن است از این جهت حد نامیده شده که مانع از ورود غیر به محدوده ای مشخص می گردد؛ چنان که در معامله گفته می شود: ملك با حدودش خریداری می شود نه نهایتش زیرا حد معنای جامع تری را می رساند. از همین روست که برای عالم نهایتی وجود دارد ولی بی حد است. البته اگر در خصوص دنیا حد به کار رود، به صورت استعاری بوده و این نوع استعمال نیز بعید است. عاقبت آن چیزی است که منجر به محقق شدن امری می گردد.

جانِب – ناحیَۀ – جِهَۀ

جانب هر چیز به معنای نزدیک گردیدن از بعضی جهاتش می باشد. به
{صفحه۳۰۴}
بیانی دیگر، ناحیه هر چیز، کل آن می باشد ولی جهت یک چیز، بعضی از جهات آن و یا در حکم آن می باشد؛ به طور مثال: ناحیه عراق، یعنی کل عراق و جهت عراق، یعنی بعضی از اطرافش. وجه به معنای قسمت جلوی هر چیز می باشد. جهت طبق نظری (الخلیل)، به معنای همانند است؛ مثل: کَذَا علی جِهَۀِ کَذا، یعنی این همانند دیگری است. به طوری که مردی را به دلیل پوست سیاهش، رَجُلٌ اَسوَد گویند. وجهۀ به معنای قبله (سمت) نیز می باشد؛ مثل: وَلِکُلٍّ وِجهَۀٌ (بقره ۱۴۸)، یعنی در هر وجهی که به او رو می کنید؛ وَجِّهوا اِلَیک، مخالف روبرگردانیدن می باشد. از لحاظ علم صرف، تَوَجُّه، فعل لازم است و ناحیۀ بر وزن فاعِلَۀ، فاعل به شمار می رود ولی از لحاظ معنا مفعول محسوب می گردد. همانند راحله که به معنای مَرحوله (کوچ داده شده) و راضیه به معنی مَرضیه (راضی شده) می باشد.

جانِب – کَنف

کنف به معنای حفاظی است که محیط به چیزی بوده و مانع از دست یابی به آن می گردد؛ به طور مثال: کَنَفَ الاِبِل، به معنی

محصـور نمـودن شـتر به واسـطه درخت می باشـد. همچنین در خصوص کمـک کردن و یـاری رسانـدن نیز از این واژه اسـتفاده می گردد؛ همانند: أکنَفَ الرَّجُل، یعنی یاری رساندن وی. بنابراین تفاوت این دو واژه بدین صورت است که: کَنف همان جانبی اسـت که قابل اعتماد و اتکا باشد.

{صفحه۳۰۵}

هُبوط– نُزول

هبوط نزولی است که به دنبالش اقامت و استقرار نیز وجود دارد؛ مثل آیه: اهبِطُوا مِنهَا جَمِیعاً (بقره، ۳۸) و یا آیه: اهبِطُوا مِصراً (بقره، ۶۱)، به زمین پایین رویـد و در آن اقامت گزینیـد. اما پس از نزول ممکن است چنین اقامتمی وجود نداشـته باشد؛ مثل: شب قدر که ملائکه نازل می شوند ولی در زمین مستقر نشده و پس از طلوع فجر باز می گردند؛ تَنَزَّلُ المَلَائِکَةُ وَالرُّوحُ فِیهَا (قدر، ۴).

ظَعن– رَحل

ظعن هماننـد کوچ کننـده (رَحیـل) بـا کجاوه است. به همین جهت نیز به زنی که در کجاوه نشسـته بود، ظَعینَـة، می گفتنـد. به دلیل کثرت استعمال، پس از آن به هر زنی، ظعینه اطلاق گردید. ظَعان نیز ریسمانی است که کجاوه را با آن محکم می نمایند که البته به دلیل استعمال واژه ظعن، به هر رَحلی نیز واژه ظَعن اطلاق شده است.

هَنیء– مَریء

هنیء آن چیز خالصـی است که شفاف بوده و هیچ تیرگی در آن نمی باشد. این واژه در خصوص طعام و یا هر فایده ای که فاسد و تبـاه نمی گردد نیز به کـار می رود. مریء به معنـای عـاقبتی پسـندیده است؛ به طور نمونه: مَرِیءَ مـا فَعَلتُ، یعنی به سـلامت عـاقبت کاری که انجام داده ام اشراف دارم.

{صفحه۳۰۶}

نَبذ– طَرح

نبـذ، اسـمی است برای القـاء نمـودن چیزی به صورت توهین آمیز همراه بـا اظهـار بی نیـازی از آن؛ مثـل: فَنَبَـذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِم (آل عمران، ۱۸۷). طرح، اسمی است برای جنس فعل که هم می تواند در معنایی که اشاره شد به کار رود و هم در غیر آن.

تَنحیهٔ– اِزالَهٔ

ازاله در جهت های شش گانه (چپ، راست، جلو، عقب، بالا و پایین) به کار می رود ولی تنحیه درخصوص دو جهت اخیر استعمال نمی گردد. البته اصل تنحیه به معنی به دست آوردن چیزی در جانب (سمت و یا پهلو) آن می باشد.

تابَعَ– وافَقَ

اقتضای فعل تابع این است که فردی در پیش باشد و به وی به عنوان پیشوا اقتدا گردد اما در فعل وافَقَ، همراهی در چیزی منظور می باشـد؛ چنـان کـه توفیـق نیز بـه معنـای همین شـکل همراهی است. طبـق نظری (ابـوعلی)، هرکسـی که تبعیت می نمایـد، در حقیقت

اصحاب وی می باشد ولی در واقع ممکن است از اصحابش نباشد. همچنین در وافق، ممکن است دو هم رتبه با هم در امری موافقت داشته باشند ولی در تابع، می بایست تابع (تبعیت کننده) از لحاظ شأن پایین تر از مَتبوع (تبعیت شده) باشد.
{صفحه۳۰۷}

اِجتَزَأَ– اِکتَفی

اجتزأ حالتی است که در آن نیاز به چیزی توسط کمتر از آن هم برطرف می گردد؛ به طور مثال: اِجتَزَأَ بِالرُّطَبِ عَنِ الماء، یعنی به دلیل نبود آب به رطوبت راضی شد. این در حالی است که اکتفا دقیقاً بدون کاستی و یا فزونی مطابق نیاز می باشد؛ به عنوان نمونه: هُوَ فی کِفایۀٍ، یعنی او در موقعیتی است که نیازهای زندگی اش را مرتفع سازد.

مَحض– خالِص

منظور از محض آن چیزی است که با چیز دیگری مخلوط نشده باشد؛ مثال: شیر محض، شیری است که با آب مخلوط نشده باشد. منظور از خالص، آن چیزی است که از مجموعه ای انتخاب شده باشد؛ به عنوان نمونه: طلایی که از تقلبی جدا شده است را خالص گویند.

عَدل– فِداء

فداء همان بدلی است که برای پایین آوردن از حالت چیزی در مقابل آن قرار می دهند، خواه مثل آن باشد و خواه از آن ناقص تر باشد. عدل از فداء می باشد که مثل آن چه موردنظر است باشد؛ همانند: أو عَدلُ ذَلِکَ صِیَامًا (مائده، ۹۵)، منظور از عدل در این آیه، مثل است.
{صفحه۳۰۸}

کادَ– شَقَّ– بَهَظَ– بَهَرَ

فعل یَکادُنی، یعنی اذیت کرد مرا و شَقَّ عَلَیَّ، به معنای طولانی شدن به دلیل فاصله زیاد اول و آخر چیزی است. چنان که أشق به معنای طولانی و شقه به معنای دوری است. از هم خانواده های این واژه می توان به بَهَظَ اشاره نمود؛ به طوری که عبارت: بَهَظَنی الشَّیء، یعنی مشقت آورشدن چیزی تا این که بر من غلبه نماید. به بیانی دیگر، منظور غلبه نمودن همراه با مشقت است. باهِظ نیز به معنای مشقت غالب (چیره شونده) است. همچنین باهِر از بَهَرَ به معنای غلبه نمودن بدون تکلف و سختی است.

صِراط– طَریق– سَبیل

صراط همان طریقی سهل و آسان است؛ همان طور که در این شعر بدان اشاره شده است:
خَشَونا أرضَهُم بِالخَیلِ حتّی*** تَرَکناهُم أذَلَّ مِنَ الصِّراطِ
ذُلّ مخالف صعوبت و سختی است نه عزت. بنابراین در مصرع دوم به معنای راه آسان تر است. اما طریق همانند اراده، اقتضای سهولت و سادگی ندارد. سبیل نیز اسمی می باشد و در مواردی که طریق بدان اطلاق شود و یا نشود به کار می رود؛ مانند: سَبیلُ الله و طَریقُ الله؛ همچنین سَبیلُک یعنی این گونه انجام بده و منظور قصدی می باشد که مراد نظر بوده است. چنان که ملاحظه می

گردد، در این معنا از طَریقُک استفاده نمی گردد.
{صفحه۳۰۹}

عِندی– لَدُنّی

لـدنی در مواقعی اسـتفاده می شود که امکـان تصـرفش در زمان حال فراهم باشـد؛ به طور نمونه عبارت: عِنـدی مالٌ، صـحیح اسـت هرچنـد که دارایی در حال حاضـر موجود نباشد ولی جمله: لَدُنّی مالٌ، صـحیح نیست مگر آن که در همان لحظه دارایی در دسترس باشد. برخی نیز معتقدند، لَدُنّ همان واژه لَدُنّی است.

عَلَیَّ– قِبَلی– عِندی– فی بَیتی

عَلَی معنای داشـتن دِینی بر ذِمّه را می رسانـد به طوری که هیـچ چیز جز آن چه اقتضایش می باشـد (ادا نمودن) موجب اسـقاط دین نشده و مقداری نیز که بدان اشاره شده است اضافه نمی گردد؛ مانند: عَلَیَّ ألفُ دِرهَم، یعنی بر گردن من هزار درهم می باشد. قِبَلی هم معنای ضـمانت و هم امانت را می رسانـد که معنای غالب آن، ضـمانت می باشد؛ چنان که کَفیل را نیز قَبیل گویند. همچنین در حالتی که اطلاق داشـته باشـد، منظور از آن ضـمانت است مگر آن که مقیـد به قیـدی شده باشد؛ مثل: قِبَلی ألفُ دِرهَمٍ وَدیعَةً، یعنی نزد من هزار درهم به صورت امـانت است. الفـاظی همچون عِنـدی، فی بَیتی، و فی مَنزِلی، اقتضای ضـمانت و بر ذمه بودن نداشـته و صرفاً دلالت بر امانت می نمایند.
{صفحه۳۱۰}

مِن مالی– فی مالی

اصـطلاح فی مـالی به معنـای اقرار به شـرکت است و اصـطلاح مِن مـالی، اقرار به هبه و بخشـیدن است؛ به طـور نمـونه: مِن دَراهمی دِرهَمٌ، یعنی از درهم های من درهمی برای بخشـش است؛ فی دَراهِمی کانَ ذلِك، این عبارت به نوعی اقرار به شراکت در درهم ها می باشد.

مَعَ– عِندَ

مع به معنـای همراهی و اجتمـاع در فعـل است و عنـد معنـای همراهی و اجتماع در مکان است؛ به طور مثال: اَنا مَعَكَ فی هـذا الاَمر، یعنی من تو را در این امر یاری رسانده و مشارکت می نمایم. چنان که ملاحظه می گردد، در این معنا از عند استفاده نمی گردد.

رُسوخ– ثُبات

رسوخ به معنـای کمـال ثبـات است زیرا هر چیزی که بر زمین اسـتقرار داشـته باشـد را هر چنـد که در آن محکم نشـده باشـد، ثابت گویند ولی راسخ نمی گویند. همچنین دیوار را راسخ نمی گویند زیرا کوه از لحاظ ثبات بسـیار کامل تر از دیوار می باشد؛ به طور نمونه: وَالرَّاسِخُونَ فِی العِلمِ (آل عمران، ۷)، یعنی کسانی که کامل ترین درجه ثبات در علم را دارا می باشند. از مترادف های دیگر این دو واژه می توان به رَسو اشـاره نمود که درخصوص چیزهـای سـنگین مثـل کوه (جَبَلٌ راس) و یا اجسام بزرگ به کار می رود؛ همانند: بِسمِ اللهِ مَجرَاهَا

{صفحه۳۱۱}

وَمُرسَاهَا (هود، ۴۱). استعمالش در این آیه به دلیل شباهتش با کوه است زیرا رسو معنای ثبات همراه با عظمت، سنگینی و بلندی را می رساند و استعمالش در غیر آن به صورت تشبیه و نزدیکی معناست.

خَمَدَ– طَفِیءَ

ویژگی های این دو واژه عبارتند از: الف) اخماد در خصوص خاموش نمودن آتش فراوان است ولی اطفاء در مورد آتش زیاد و یا کم است؛ به طور مثال در مورد خاموش نمودن آتش از هر دو واژه استفاده می گردد ولی جهت خاموش نمودن چراغ از فعل خمد استعمال نمی گردد. ب) استعمال خُمود همراه با آتش است؛ مثل: خَمَدتُ نیرانَ الظُّلم، یعنی آتش ظلم را فرونشاندم. پ) اطفاء بدون ذکر آتش به صورت استعاری نیز استعمال می گردد که البته اخماد این گونه استفاده نمی شود؛ به طور نمونه حدیث امام صادق (علیه السلام): اِنَّ صَدَقَةَ اللَّیلِ تُطفِیءُ غَضَبَ الرَّبِّ (من لایحضره الفقیه، ج۱، ص۲۰۵)، یعنی صدقه دادن شب، خشم پروردگار را فرومی نشاند. ت) اخماد همراه با غلبه و خشم است؛ چنان که در خصوص آتش ظلم و فتنه از آن استفاده می گردد ولی اطفاء همراه با مدارا و مهربانی است. ث) در خُمود، شعله های آتش فرومی نشیند ولی اخگر و زغال افروخته آن باقی می ماند.

وَقود– وُقود

وَقود به معنای هیزم آتش و وُقود به معنای اشتعال آتش است.

{صفحه۳۱۲}

قَناعَة– قَصد

قصد به معنای ترک اسراف و خاست با هم است. قناعت همان اکتفا نمودن به اندک و خساست و سخت گیری نمودن است. چنان که قنوع کسی می باشد که کمتر از نیازش استفاده نماید ولی مُقتَصِد، کسی است که به اندازه حاجتش استفاده می نماید نه کمتر از آن. از آن جایی که اسراف، نقیض اقتصاد می باشد، ترک نمودن اقتصاد با وجود غنی بودن مذموم است ولی ترک نمودن قناعت همراه با آن مذموم نمی باشد. همچنین به دلیل آن که اسراف از اعمال جوارح می باشد، اقتصاد نیز به همین ترتیب می باشد ولی قناعت از اعمال قلب به شمار می آید.

وَسیلَة– ذَریعَة

وسیله نزد اهل زبان به معنای نزدیکی و اصطلاحاً طلب نمودن نزدیکی است. ذریعه به سوی چیزی به معنی قرار دادن راهی به سمت آن است و به عبارتی دیگر، ذریعه همان راه است ولی وسیله، راه نمی باشد.

فاضَ– سالَ

فاض به معنای جاری شدن (سالَ) به واسطه کثرت است؛ از همین رو حرکت توده های عظیم مردم در روز عرفه را نیز افاضه گویند: فَإِذَا أَفَضْتُم مِّن عَرَفَاتٍ (بقره، ۱۹۸)؛ ولی واژه سالَ، این معنای کثرت را نمی رساند و جاری شدن

{صفحه۳۱۳}

در هر حال می باشد. فاضَ نیز جاری و روان گشتن بعد از پر شدن است.

نَجم– کَوکَب

کوکب اسمی است برای هر چیز عظیم و اصطلاحاً اسمی برای نجوم (ستارگان) بزرگ می باشد. نَجم به صورت عام بوده و در مورد کوچک و یا بزرگ به کار می رود. طبق نظری، کوکب به معنای ثابت است؛ به طور مثال: منظور از قرار داشتن کوکبی از طلا ـ و نقره در چیزی به معنای ثابت بودن طلا و نقره در آن است. نجم برخلاف کوکب ثابت نبوده و طلوع و غروب می نماید. به همین جهت نیز کسی که طلوع ستارگان را بررسی می کند، مُنَجِّم گویند نه کَوکَبی.

أُفول– غُیوب

از جمله تفاوت های این دو واژه عبارتست از: الف) أفول به معنای غایب شدن پشت چیزی می باشد؛ به طور مثال: أفَلَ النَّجمُ، صحیح است زیرا ستاره در ورای زمین پنهان می گردد، اما غیوب به صورت عام بوده و پنهان شدنش به صورت کلی می باشد؛ چنان که: غابَ الرَّجُل، یعنی پنهان شدن مرد از چشمان. ب) أُفول درخصوص خورشید، ماه و ستارگان استعمال می گردد ولی غیوب در هر چیزی به کار می رود.
{صفحه۳۱۴}

زَلزَلَهٔ– رَجفَهٔ

زلزله عظیم و شدید را رجفه گویند؛ چنان که زلزله قیامت را نیز به همین نام می خوانند. از همین ریشه، اِرجاف به معنی خبر رسانی به منظور ایجاد ناآرامی است (شایعه پراکنی)؛ رَجَفَ الشَّیء، یعنی ناآرام شد؛ رَجَفتُ مِنه، یعنی به واسطه آن پریشان شدم.

سَلخ– اِخراج

سلخ به معنای خارج نمودن از ظرف یا مشابه آن می باشد ولی اخراج در مورد هر چیز به کار می رود و به معنی از میان درآوردن از محیط و یا نظایر آن می باشد.

خَلط– لُبس

لبس در اَعراض (از لحاظ فلسفی به معنی غیرذات) و همانند آن استعمال می شود؛ مانند: حق و باطل. حد آن نیز منع نمودن نفس از ادراك معنی است. چنان که به سان پوششی عمل می نماید زیرا اصل کلمه به معنای پوشش است. خلط هم در عَرَض و هم در جسم به کار می رود؛ به طور نمونه: خلط نمودن دو امر که البته لبس نیز می تواند به کار رود، همچنین خلط نمودن دو جنس کالا نیز صحیح است ولی لبس را نمی توان در این خصوص استعمال نمود.
{صفحه۳۱۵}

رُجوع– فَیء

فیء همان رجوع و بازگشت از نزدیکی است؛ همانند: فَإِن فَآوُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (بقره، ۲۲۶)، یعنی رجوعی که از دور نباشد.

همچنین دارایی مشرکین را نیز فیء گویند؛ چنان که گویی از طرفی به طرف دیگر جابه جا می شود.

قَمینٌ بِه– حَریٌّ بِه– خَلیقٌ بِه– جَدیرٌ بِه

تمامی این واژگان به نوعی معنای درخور و مناسب بودن را می رسانند لیکن تفاوت هایی نیز در این میان وجود دارد. قَمینٌ بِه، معنای نزدیکی به چیزی و امید محقق شدن آن می باشد. حری نسبت به قمین بلیغ تر بوده و معنای جایگاه و مأوی را نیز ایفاد می کند؛ چنان که لانه پرنده را حرّا گویند. خلیق به معنای مقدر نمودن و مطابق انجام کاری بودن است و نهایتاً آن که جدیر به معنی بلندی و رفعت داشتن از جهتی می باشد؛ همان طور که دیوار را نیز به دلیل بلندی اش جدار گویند.

لَمس– مَسّ

لمس صرفاً با دست صورت می گیرد تا نرمی از زبری و گرمی از سردی تشخیص داده شود ولی مس ممکن است با دست، سنگ و یا هرچیز دیگر محقق شود و هیچ الزامی به این که حتماً با دست باشد را ندارد؛ مثل: مَّسَّتهُمُ البَأسَاء (بقره، ۲۱۴) و یا آیه: وَإِن یَمسَسکَ اللهُ بِضُرٍّ (انعام، ۱۷). همان طور که ملاحظه
{صفحه۳۱۶}
می گردد، در این آیات به دلیل عدم دخالت دست از لمس استفاده نشده است.

رُجوع– ایاب

ایاب همان رجوع به نهایت و انتهای مقصد است ولی واژه رجوع هم مشتمل بر این معنا و هم غیر آن است؛ چنان که رجوع نمودن به قسمتی از راه صحیح است ولی ایاب به آن اطلاق نمی گردد مگر این که به منزلی رسیده باشد. از همین روست که اهل زبان تأویب (در باب تفعیل) را این طور معنا کرده اند: شخص روز را به دنبال برآوردن نیازش گذرانده و سپس به منزلش برمی گردد و طبق نظر دیگر (ابوحاتم)، تأویب عبارتست از: گذراندن روز و شب هنگام در منزل بودن. مثال دیگر: إِنَّ إِلَینَا إِیَابَهُم (غاشیه، ۲۵). از آن جایی که قیامت نهایت مقصد بوده و منزلی بعد از آن نمی باشد، از ایاب استفاده شده است.

رُجوع– اِنقِلاب

رجوع به معنای روی آوردن به موقعیتی است که قبلاً در آن بوده است ولی انقلاب روی آوردن به نقیض آن چیزی است که قبلاً قرار داشته است؛ به طور مثال: جهت تبدیل گِل به سفال از مصدر انقلاب استفاده می گردد زیرا گل به حالتی تبدیل شده است که پیشتر بدین شکل نبوده است.
{صفحه۳۱۷}

رُجوع– اِنابَة

انابه به معنای رجوع به طاعت و بندگی است؛ از این رو به کسی که به معصیت بازگشت نماید. مُنیب (اسم فاعل) گفته نمی شود. به همین جهت منیب، اسمی است همانند مؤمن و متقی به جهت مدح.

هَدی– بَدَنَة

در ابتدا چربی که بر گوشت شتر می روئید را بدن می نامیدند ولی به دلیل کثرت استعمال، معنای کلی تری را پوشش می دهد؛ چنان که در خصوص شتری که دارای بدنی نحیف و یا فربه است نیز اطلاق می گردد. البته بدنه، اسمی است که به شتر اختصاص دارد. گاو نیز در صورتی که از منظر شریعت در حکم بدنهٔ قرار گیرد، می تواند جایگزین شتر شود. از جمله تفاوت های این دو واژه عبارتست از: الف) هدی از شتر، گاو و گوسفند است ولی بدنه از گوسفند نمی باشد. ب) اقتضای بدنه اهداء نمودنش به سوی موضعی نمی باشد ولی هدی، اقتضایش اهداء نمودن به سمت موضعی است؛ مانند: هَديًا بَالِغَ الكَعبَةِ (مائده، ۹۵). مؤلف در ادامه اشاره می دارد که براساس این آیه، اگر کسی معتقد به بدنه باشد، مجاز است قربانی را در غیر مکه ذبح نماید و اگر کسی قایل به هَدی باشد، چنین اجازه ای ندارد.

حاقَ– نَزَلَ

نزول واژه ای عام می باشد که در مورد هر چیزی به کار می رود؛ مثل: نَزَلَ

{صفحه۳۱۸}

بِالمَکان (جاگرفتن)، نَزَلَ بِه الضَّیف (اتراق کردن مهمان)، نَزَلَ بِه المَکروه (وارد شدن امری ناخوشایند). اما حاق صرفاً در خصوص وارد شدن امری ناخوشایند به کار می رود؛ مثل: وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَستَهزِؤُونَ (نحل، ۳۴). منظور از حاق در این آیه وارد شدن امری ناخوشایند که همان عذاب است می باشد که آن ها به استهزاء می گرفتند. طبق نظری، اصل حاق از حَقَّ بوده است که به دلیل مضاعف بودن به حرف الف تبدیل شده است. بر این اساس، حاق در آیه مورد اشاره، امر ناخوشایند و حقی است که طبق وعده رسولان وارد می شود.

ضَیق– حَرَج

حرج همان ضیق (تنگنایی) است که هیچ شکافی در آن نباشد. اصل این واژه از حَرَجَهٔ به معنای جنگل انبوهی است که از شدت تراکم درختان امکان ورود و خروج به آن فراهم نباشد. از این رو به معنای شک نیز آمده است: ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِم حَرَجًا (نساء، ۶۵) زیرا شک کننده در امری در آن نفوذ ننموده و وارد نمی شود؛ مثل: فَلَا يَكُن فِي صَدرِكَ حَرَجٌ (اعراف، ۲) البته این آیه بدان معنی نمی باشد که لزوماً پیامبر اعظم یا مؤمنین در سینه هایشان حرجی است بلکه منظور بیان حکم است. چنان که قتل به عنوان نمونه باعث ابطال ایمان می گردد ولی در این آیه دستور قصاص به مؤمنین (که شامل خود قاتل نیز می گردد) صادر شده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيكُمُ القِصَاصُ (بقره، ۱۷۸) یا مثال دیگر در مورد ربا: لَا تَأكُلُوا الرِّبا (آل عمران، ۱۳۰). همان طور که ملاحظه

{صفحه۳۱۹}

می گردد، با وجود آن که مؤمن ربا نمی خورد ولی به جهت بیان حکم، مخاطب آیه قرار گرفته است. طبق نظر برخی مفسرین در آیه: وَمَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ (حج، ۷۸)، منظور از حرج تنگنایی است که مَخرَج (راه فرار) خلاصی از آن نباشد. به همین ترتیب، توبه را نیز که باعث خلاصی از گناه است را مخرج گویند. با توجه به واژگانی همچون مخرج و خلاصی، مناسب است به واژه رُخصَت اشاره گردد که معنایش عبارتست از: ترک نمودن آن چه انجامش بر انسان سخت می باشد.

مَحق– اِذهاب

محق جهت اشیاء (چیزها) به کار می رود نه یک شیء واحد؛ به طور نمونه: مَحَقَ الدَّنانیر (جمع دینار)، صحیح است ولی مَحَقَ الدّینار، غیرصحیح است. البته اگر بدین شکل استفاده شود، به معنی از بین رفتن ارزش آن می باشد اما آیه: یَمحَقُ اللهُ الرِّبا (بقره، ۲۷۶)، یعنی خداوند ثوابِ عامل به انجام ربا را از بین می برد که این ثواب مشتمل بر اشیای زیادی است. همچنین ادامه آیه: یُربِی الصَّدَقات (ارجاع پیشین)، منظور آن است که خداوند ثواب صدقات را زیاد می نماید.

وَضیعَة– خُسران

وضیعه از وَضع می باشد که مخالف رَفع (افزایش) است و به معنی کاهش بخش عمده دارایی می باشد. خسران در اصل به معنای هلاکت است که معنای از
{صفحه ۳۲۰}
بین رفتن کل دارایی را نیز می رساند. البته به دلیل کثرت استعمال ممکن است به معنای کاهش دارایی نیز به کار رود؛ مثال: خَسِرُوا أنفُسَهُم (انعام، ۱۲)، منظور آن است که از خود بهره ای نبرده و گویی خود را هلاک نمودند. به عبارتی، اصل از بین رفته است و توانایی بر آن وجود ندارد.

مَضی– ذِهاب

مضی (ترک کردن) مخالف استقبال (روبرو شدن) است و به همین جهت از واژه های ماض و مُستَقبَل استفاده می گردد ولی ذهاب این گونه نبوده لیکن به دلیل کثرت استعمال ممکن است در موقعیت یکدیگر استعمال شوند. طبق نظر (علی بن عیسی)، قَبل نقیض بَعد می باشد که متناظر موقعیت مکانی متناقض پشت و جلو می باشند. از لحاظ زمانی، در خصوص آن چه گذشته است، مضی به کار رفته و آن چه در آینده بیاید، بَعد اطلاق می گردد؛ منظور همان ماضی و مُستَقبَل است که در خصوص زمان افعال به کار می رود.

اِقبال– مَجیء

اقبال همان وارد شدن و نزدیک گشتن به چیزی از مقابل صورت است (اِقبال از قُبُل به معنای روبرو و جلو است) ولی مَجیء به معنای نزدیک شدن از هر طرفی است.
{صفحه ۳۲۱}

جِئتُ اِلَیه– جِئتُهُ

وارد شدن حرف الی معنای غایت و نهایت را می رساند ولی جِئتُه به معنی قصد نمودن است. همچنین اگر این فعل به صورت لازم (غیرمتعدی) استعمال گردد، دلالتی بر داشتن قصد نمی نماید؛ همانند: جاءَ المَطَرُ (باران آمد).

مُقارَبَة– مُلاقاة

دو چیز ممکن است با وجود مانعی میان شان به یکدیگر نزدیک شوند ولی ملاقات، روبرو شدن از مقابل می باشد نه از پشت. برخلاف مُصادَفَة که رویارویی از یک طرف می باشد نه لزوماً از مقابل؛ همانند: إِذَا سَاوَی بَینَ الصَّدَفَین (کهف، ۱۹۶)، یعنی وقتی

که میان دو کوه را کاملاً پوشانید.

مُقامَهٔ– مَجلِس– نَدیّ

مقامهٔ، مجلسی است که خوردن و نوشیدن در آن صورت می گیرد ولی مقامهٔ، مجلسی است که در آن با یکدیگر به سخن گفتن می پردازند. مَقام، مصدر قامَ و به معنی موضع قیام می باشد. همچنین مَقامه به معنای جماعت است. ندیّ، مجلسی است که محل نشستن قوم بوده و در آن به صحبت با یکدیگر می پردازند؛ به عبارتی دیگر، ندیّ به حضور حاضرین اعتبار می یابد نه به جهت مکان برگزاری مجلس و در این صورت است که واژه ندیّ اطلاق می گردد.

{صفحه۳۲۲}

اَقامَ بِالمکان– غَنیَ بِالمَکان

در ترکیب غنی بالمکان، اقامت در مکانی همراه با بی نیازی از غیر آن وجود دارد که در ترکیب اَقام بِالمَکان، چنین معنایی مستفاد نمی گردد.

عُکوف– اِقامَهٔ

عکوف به معنای روی آوردن به چیزی و حبس نمودن خود در آن است؛ همچون: اعتکاف که شخخص در آن خود را از اشتغال به غیر بازداشته و به آن روی آورده است که این معانی از اقامت مستفاد نمی گردد.

دُنُوّ– قُرب

دنو صرفاً درخصوص مسافت بین دو چیز به کار می رود ولی قرب به صورت عام می باشد؛ به طور مثال: دارُهُ دانیه (مسافت تا خانه اش نزدیک است)؛ قُلوبُنا تَتَقارَب (قلب های ما به یکدیگر نزدیک است). چنان که ملاحظه می گردد، از آن جایی که مسافت بین قلب ها معنایی ندارد، نمی توان از دنو جهت قلب استفاده نمود.

طَلَّ– هَدَرَ

طل به معنای باطل نمودن و عدم مطالبه چیزی است. هدر به معنای مباح شمردن است. هدر، معنای غلیان نمودن و به جوش آوردن را نیز می رساند.

{صفحه۳۲۳}

ظِلّ– فَیء

ظل و فیء هر دو به معنای سایه می باشند ولی ظل در خصوص سایه شب و روز به کار می رود ولی فیء صرفاً درخصوص روز استعمال می گردد. همچنین فیء به معنای تبعیت و رجوع نیز می باشد زیرا سایه هم از خورشید تبعیت می نماید و هم از محلی به محل دیگر رجوع می نماید.

وَسط– وَسَط

وَسط، اسمی است به معنای درون یک چیز که از آن جدا نمی شود. وَسَط به معنی قسمتی از یک چیز است نه آن چه درونش می باشد.

بَین– وَسَط

وسط به یک چیز اضافه می شود ولی بین به دو چیز یا بیشتر؛ مثال: قَعَدتُ وَسَطَ الدّار (وسط خانه نشستم)، صحیح است ولی نمی توان در این عبارت از بین استفاده نمود. همچنین اقتضای وسط، یکسان بودن اطراف آن امر موردنظر است؛ مانند: وَكَذَلِكَ جَعَلنَاكُم أُمَّةً وَسَطًا (بقره، ۱۴۳).

طُلوع– بُزوغ

بزوغ به معنای اول طلوع می باشد؛ به طور مثال: فَلَمَّا رَأَى الشَّمسَ بَازِغَةً (انعام، ۷۸)، بازغة به معنی ابتدای حالت طلوع خورشید است. واژه شُروق از لحاظ معنا با طلوع هم خانواده می باشد ولی طلوع از عمومیت برخوردار است؛ به

طور نمونه: شَرَقَ الرَّجُل، صحیح نیست ولی طَلَعَ الرَّجُل (مرد دیدار گشت)، صحیح می باشد.

ذَوق– اِدراک

منظور از ذَوقُ الطَّعم، ارتباط نزدیکی است که طعم بدان وسیله حس می شود ولی منظور از عبارت: اِدراکُ الطَّعم، تبیین طعم می باشد.

لايَغفِرُ أَن يَشرَكَ– لايَغفِرُ الشِّركَ

طبق نظری (علی بن عیسی)، حرف آن دلالت بر اراده انجام کار دارد. بنابراین أن يُشرَكَ، به معنی اراده شرک ورزیدن است. تفاوت دیگر آن که مصدر شرک دلالت بر زمان نمی نماید ولی يُشرِك، دلالت بر زمان می کند.

اِستِقامَة– اِصابَة

در اصابت، غرضی نهفته است اما استقامت بدین صورت نمی باشد. در اصل تفاوت این دو واژه در غرض است؛ به طوری که غرض در اصابت به عنوان عاملی محرک ایفای نقش می کند ولی استقامت خود مانع از وجود غرض برای رسیدن مطلوب می شود.

أَتی– جاءَ

عبارت: جاءَ فُلانٌ (فلانی آمد)، عبارتی تام است و نیاز به توضیح دیگری ندارد ولی أتی فُلانٌ (فلانی وارد شد) نیازمند اشاره به ورود فلانی همراه

با چیز دیگری است. به همین جهت عبارت: جاءَ فُلانٌ نَفسَه (فلانی خودش آمد)، صحیح است ولی جمله: أتی فُلانٌ نَفسَه،

غیرصحیح است.

أولاء– اولئِک

أولاء برای نزدیک و اولئک برای دور است؛ همان طور که ذا جهت نزدیک و ذلک برای دور است. در حقیقت حرف کاف برای خطاب است و ورود آن در واژه ای نشان می دهد که آن چه از مخاطب دور شده است نیازمند اطلاع نمودن به دلیل دوری است.

مَن– الَّذی

تفاوت این دو در جمله تبیین می گردد؛ مَن یَأتینی فَلَه دِرهَمٌ (هرکس بر من وارد شود پس جزایش درهمی است)؛ عبارت: فَلَهُ دِرهَمٌ، در حقیقت جواب جزاء شرط است و دلالت بر استحقاق آن در صورت تحقق فعل اول (یأتینی) می نماید، اما در این عبارت: وَ الَّذی یَأتینی فَلَهُ دِرهَمٌ، در این جمله فله درهم، شبیه جزای شرط است ولی جزای شرط به حساب نمی آید و حاکی از واجب شدن درهم بعد از اتیان است.

رُکون– سُکون

رکون همان سکون (آرامش داشتن) نسبت به چیزی همراه با محبت داشتن و گوش فرادادن به آن بوده و نقیضش تنفر داشتن می باشد. سکون، خلاف

حرکت است که استعمالش در غیر این مورد به صورت مَجاز است.

لَمّا– لَم

لَمّا در جواب قَد فَعَلَ به کار می رود و لَم در جواب فَعَلَ. از آن جایی که قد برای انتظار داشتن است بنابراین لَمّا در جواب آن بوده و به معنی انتظار و توقع داشتن فعل است. طبق نظر سیبَوَیه، «ما» در لَمّا زائده نیست زیرا لَمّا در مواقعی به کار می رود که لَم در آن ها استعمال نمی گردد؛ به طور نمونه: لَم یَأتینی زیدٌ (زید بر من وارد نشده است) در حقیقت نفی این عبارت است: أتانی زَیدٌ (زید بر من وارد شد). همچنین عبارت: لَمّا یَأتینی (زید هنوز بر من وارد نشده است)، یعنی هم مشتمل بر معنای وارد نشدن است (لَم یَأتِ) و هم معنای انتظار داشتن را می رساند.

تابِع– تالی

تالی طبق نظری (علی بن عیسی)، دومی است حتی اگر دنباله روی از اولی ننموده باشد ولی تابع، دنباله رو اولی است. همچنین از تفاوت های دیگر آن است که تابع قبل از متبوع (پیشرو) از لحاظ مکانی می باشد و از این رو ممکن است گاهی تابع خود را امر به حرکت در جهت چپ و یا راست نماید که چنین اقتضایی را تالی ندارد.

خالی– ماضی

اقتضای خالی، خالی شدن مکان از آن می باشد خواه نابود شده و خواه پنهان گشته باشد. از این رو جسم را نمی توان از حرکت یا سکون خالی نمود زیرا خالی نمودن مکان از این دو امکان پذیر نیست. همچنین یک شیء هیچ وقت از معدوم و یا موجود بودن خالی نمی شود.

سَوفَ– سین (سَوفَ یَفعلُ– سَیَفعَلُ):

سوف معنای طمع داشتن نسبت به فعل را می رساند ولی سین چنین معنایی را ایفاد نمی نماید.

ما لَکَ– لِمَ

تفاوت این دو در عبارت: ما لَکَ لاتَفعَل کَذا و جمله: لِمَ لاتَفعَل، در این است که لِمَ عمومیت دارد به طوری که به حالتی غیر از فعل موردنظر برمی گردد ولی ما لَکَ به همان حالت فعل برمی گردد.

مَکان– مَکانَۀ

مکانۀ به معنای روش است؛ مانند: عَلَی مَکَانَتِکُم إِنَّا عَامِلُونَ (هود، ۱۲۱) ولی مکان بر وزن مَفعَل به معنی محل قرار دادن است.
{صفحه۳۲۸}

تَماماً لَه– تَماماً عَلَیه

تماما علیه فقط دلالت بر نقصان یک چیز می نماید؛ مثل: تَمَامًا عَلَى الَّذِیَ أحسَنَ (انعام، ۱۵۴). تماما له، دلالت بر نقصان آن قبل از تکمیل شدنش دارد.

أم– أو

أم علاوه بر استفهام (طلب فهمیدن)، ادعایی را نیز برخلاف أو مطرح می کند. همزه (أ) نیز به همین صورت می باشد؛ مثل: أ زیدٌ فی الدّار؟، یعنی هم سؤال می کند و هم ادعای بودن زید در خانه را طرح می نماید. از دیگر تفاوت های دو حرف این است که جواب أم همراه با بیان و تعبیر پاسخ است ولی جواب أو صرفاً با آری (نَعَم) یا نه (لا) می باشد.

نار– سَعیر– جَحیم– حَریق

سعیر همان آتشی (نار) است که زبانه کشیده و سوزنده (حرّاق) است. به همین جهت آتش در عود را به دلیل نداشتن این شرایط، سعیر نمی گویند. حریق بودن نیز آتشی است که یک چیز را شعله ور نموده و علاوه بر سوزانندگی آن را نابود می سازد. از این رو در صورت بروز آتش سوزی این عبارت استفاده می شود: وَقَعَ الحَریق (حریق رخ داد). در خصوص برافروختن شعله جنگ، ریشه سَعَرَ به کار می رود؛ به طور نمونه: فُلانٌ مُسعِرُ حَربٍ (فلانی برافروزاننده آتش جنگ است). چنان که ملاحظه می گردد، در این مورد از حرق استفاده نمی گردد اما منظور از جحیم، آتش بر روی آتش می باشد که شدت طبقات
{صفحه۳۲۹}
آتش را می رساند. به واژه هایی از این ریشه اشاره می گردد: جاحَم، به معنی شدت زبانه های آتش است؛ جاحَمَ الحَرب، یعنی

شدیدترین موقعیت در جنگ؛ جَحمَهْ، چشم شیر را گویند که به شدت برافروخته است و در نهایت جَهَنَّم (جهنام) نیز معنای عمیق و ژرف بودن را می ساند.

نور – ضیاء

ضیاء از اجزای نور می باشد که هوا را شکافته و بدین وسیله روشن می نماید؛ چنان که در مورد روز از ضیاء استفاده می گردد. یعنی ضیاء النَّهار و گفته نمی شود: نورُ النَّهار زیرا خورشید خود منشأ نور است و شعبه های آن که باعث روشنایی می گردد را ضیاء گویند. ضَوء، مصدر ضاءَ، یَضوءُ می باشد. همچنین ضاءَ به معنی روشن شدن و أضاءَ به معنی روشن نمودن چیز دیگری است.

نُطفَهْ – مَنَی

عرب زبان آب اندک را نطفه می نامد؛ چنان که: هذِهِ نُطفَةُ عَذبٍ، یعنی آب اندک گوارا سپس به دلیل کثرت استعمال به عنوان منی به کار رفت؛ به طوری که در حالت مطلق بودن، صرفاً همین معنای منی از آن استفاده می شود. مَنَی به معنای تقدیر نمودن است، مثل: مَنَّی اللهُ لَه کَذا، یعنی خداوند برای او این چنین تقدیر نمود. منی نیز به همین مناسبت به معنی آن است که بچه ای از آن تقدیر شده است. همچنین منا نیز چیزی است که با آن وزن می گردد زیرا

{صفحه ۳۳۰}

تقدیرش (اندازه) معلوم می باشد.

أزالَ – أزَلَ

أزال از ریشه زول و در عبارت: أزالَ عَن مَوضعٍ، یعنی دور شدن ناگهانی از موضع موجود. أزَلَ از ریشه (زَلَلَ به معنی لغزیدن است. زَلَّهْ (طبق نظری، ذنبی است که بدون قصد از انسان سر می زند) و زُلال نیز از همین ریشه می باشند.

ضَیق – ضِیق

طبق نظری (مفضل)، ضَیق از لحاظ کاربردی در سینه و مکان استعمال می گردد؛ مثل: فِی ضَیقٍ مِّمَّا یَمکُرُونَ (نحل، ۱۲۷). ضیق در خصوص بخل و در تنگنا قرار گرفتن مردم استفاده می شود. ضائق نیز کسی است که ضیق بر آن عارض شده است؛ به طور نمونه: وَضَآئِقٌ بِهِ صَدرُکَ (هود، ۱۲).

خَلف – خَلَف

آن چه که بعد از اول می آید را خلف گویند خواه شرّ باشد و خواه خیر. خَلَف، بدل و جایگزینی است از آن چه گرفته می شود.

ما – لا

لا در پاسخ سؤال استفهامی به کار می رود؛ همانند: أتَقولُ کَذا؟ (آیا این چنین گفتی؟)، پاسخ: لا (نه) ولی ما در جواب یک ادعا بیان می شود؛ مثل: قُلتَ

{صفحه ۳۳۱}

کَذا؟ (چنین گفتی؟)، پاسخ: ما قُلتُ (من نگفتم).

سَکب – صَبّ – سَفح – هَمل – هَطل – سَحّ

سکب همان صَبّ (ریزش) پی در پی است؛ به طور مثال: وَمَاءٍ مَّسكُوبٍ (واقعه، ۳۱)، یعنی آبی که دایمی بوده و منقطع نمی گردد اما صَبّ، ریزش یک دفعه ای می باشد؛ از این رو گفته می شود: صَبَّبَه فی القالِب، یعنی آن را در قالب ریخت. چنان که ریختن در قالب طی یک مرحله می باشد، از این رو واژه صَبّ استفاده شده است نه سکب. سَفح به معنای جهش و سرعت در جاری شدن است؛ چنان که در خصوص جاری شدن خون به دلیل خروج سریعش از این واژه استفاده می شود. همچنین دامنه کوه را نیز سَفح گویند زیرا سیل کوه به سرعت بدان سمت جاری می گردد. هَمل به معنی رفتن به هر مسیری بدون هرگونه مانع است؛ به طور نمونه: أهمَلَت المَواشی، یعنی رها نمودن چهارپایان بدون چوپان که به هر کجا می خواهند بروند. هَمر، چیزی است که به سادگی و به وفور طغیان می نماید؛ به همین جهت نیز کسی که زیاد سخن می گوید را مِهمار می خوانند. هَطل به معنای دوام جریان در حالتی آرام می باشد؛ چنان که باران ملایم را نیز هَطَلان نامند. سَحّ نیز عموم اِنصِباب (از ریشه صَبّ به معنای ریزش) است.

لَمع – لَمح

اصل لمع در برق (اصل برق آن چیزی است که وحشت ایجاد می کند) و
{صفحه ۳۳۲}
درخششی است که یکی پس از دیگری پرتوافکنی می نماید. لمح نیز همانند لمع می باشد جز آن که لمع از دور می باشد.

تَبدیل – اِبدال

براساس نظری (فراء)، تبدیل به معنی تغییر دادن چیزی از حالتش می باشد ولی ابدال قرار دادن چیزی در جای چیزی است.

دَلو – ذُنوب

دلو (سطل) می تواند پر و یا خالی باشد ولی ذنوب آن ظرفی است که حتماً پر می باشد. از همین روست که نصیب و بهره را نیز ذنوب گویند. همچنین هر دو واژه برای مؤنث و مذکر به کار می روند.

کَأس – قَدَح

قدح (پیاله یا کاسه) ممکن است پر و یا خالی باشد اما منظور از کأس، ظرفی است که حتماً پر شده باشد. تفاوت این دو واژه همانند دو واژه خوان و مائده می باشد چرا که هر سفره ای را خوان گویند ولی سفره ای که بر روی آن غذا باشد را مائدهٔ نامند.
البته خدای سبحان از همه این امور آگاه است.
{صفحه۳۳۳}

منابع

قرآن کریم

ابن منظور، محمدبن مکرم. لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ هـ ق.

جعفری، یعقوب؛ «دشواری ترجمه کلمات مترادف در قرآن». ترجمان وحی، پیاپی ۲، ۱۳۷۶ هـ ش.

دائرة المعارف بزرگ اسلامی. کتابخانه دیجیتال، جلد ۵، مقاله ۱۹۳۶.

رازی، محمدبن ابی بکربن عبدالقادر. مختار الصحاح، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۲۶ هـ ق.

صدوق، محمدبن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی. أمالی، انتشارات کتابخانه اسلامیه، ۱۳۶۲ هـ ش.

صدوق، محمدبن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی. من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ هـ ق.

الضامن، حاتم صالح؛ «مخطوطات نفیسة: الوجوه و النظائر». مجله عرب (چاپ ریاض)، شماره ۴۹۷، سال ۴۲، ذی قعده و ذی حجه ۱۴۲۷ هـ ق.

طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین، تهران: مؤسسه بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۴ هـ ق.

عسکری، ابوهلال؛ جزایری، نورالدین. معجم الفروق اللغویة. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ هـ ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد. العین، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ هـ ق.

کلینی، محمدبن یعقوب. کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ هـ ش.

{صفحه۳۳۵}

گیلانی، عبدالرزاق. مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۰ هـ ق.

مجلسی، محمدباقر. بحارالانوار، بیروت: موسسه وفاء، ۱۴۰۴ هـ ق.

نوری طبرسی، حسین. مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۸ هـ ق.

-؛ «نگرشی بر زندگی ابوهلال عسکری و کتاب الوجوه و النظائر». مجله قرآن و حدیث، شماره، ۶۵، ۱۳۸۰ هـ ش.

{صفحه۳۳۶}

فهرست اعلام

الف

{صفحه۳۳۷}

{صفحه۳۴۱}

{صفحه۳۴۲}

{صفحه۳۵۱}

ع

{صفحه۳۵۲}

ق

{صفحه۳۵۵}

{صفحه ۳۶۰}

و

هـ

{صفحه۳۶۲}

ی